LIBRARY OF PRINCETON
MAY 4 1914
THEOLOGICAL SEMINARY

Division BS2363
Section G582
v.2:1

229

INTRODUCTION

AU

NOUVEAU TESTAMENT

NEUCHATEL — IMPRIMERIE PAUL ATTINGER

LIBRARY OF PRINC[ETON]
NOV 8 191[…]
THEOLOGICAL SEM[INARY]

INTRODUCTION

AU

NOUVEAU TESTAMENT

PAR

F. GODET

DOCTEUR EN THÉOLOGIE
PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE L'ÉGLISE INDÉPENDANTE DE NEUCHATEL

INTRODUCTION PARTICULIÈRE

II

LES ÉVANGILES ET LES ACTES DES APOTRES

PREMIÈRE PARTIE :

LES TROIS PREMIERS ÉVANGILES

NEUCHATEL
ATTINGER FRÈRES, ÉDITEURS
1904

Tous droits réservés.

AVIS AU LECTEUR

Quelques explications sont nécessaires touchant le volume de l'*Introduction au Nouveau Testament* de F. Godet dont nous présentons ici la dernière livraison au public. Ce volume forme, dans le plan conçu par l'auteur, la 1ère partie du tome II, consacré aux Évangiles et aux Actes des Apôtres[1]. Quatre livraisons avaient paru jusqu'ici, correspondant chacune à l'un des chapitres de l'introduction aux Évangiles synoptiques; « La formation du recueil des quatre évangiles canoniques » (1897); « L'évangile selon saint Matthieu » (1898); « L'évangile selon saint Marc » (1899); « L'évangile selon saint Luc » (1900). L'apparition de la 5e livraison, traitant de « la relation entre les évangiles synoptiques, » a été retardée par diverses circonstances : par la nécessité surtout de publier de nouvelles éditions, allemande et française, du *Commentaire sur l'évangile de saint Jean,* publication que l'auteur lui-même avait dans une grande mesure préparée, mais qui n'en exigeait pas moins une sérieuse révision du texte de son ouvrage. La 4e édition allemande a paru en

[1] On sait que le tome I (paru en 1893) renferme l'introduction aux *Epîtres de Paul;* les *Epîtres catholiques,* l'*Epître aux Hébreux* et l'*Apocalypse* devaient former la matière du tome III et dernier.

deux volumes, à Hanovre, en 1903. Le tome I de la 4e édition française a paru en 1902, le tome II en 1903 ; le tome III va sortir de presse. Enfin, nous avons eu à surveiller aussi la publication de la traduction allemande de la 4e livraison du présent volume (1901). — On comprendra donc que nous n'ayons pu, immédiatement après la mort de l'auteur, nous occuper de la préparation du texte de la 5e livraison, qui devait clore le volume d'introduction aux synoptiques.

Nous avons eu, comme base de notre travail, un manuscrit dicté par l'auteur en 1894, et qu'il eût sans aucun doute considérablement remanié avant de le livrer à l'impression ; certaines parties surtout eussent été assurément abrégées. Nous nous sommes demandé si, tenant compte de certaines indications orales de l'auteur, nous devions nous livrer nous-même à ce travail de refonte. Après mûre réflexion, nous y avons renoncé, et cela pour deux raisons : la première, c'est que les indications dont nous parlons n'avaient pas une précision suffisante pour nous guider avec certitude au cours d'une pareille opération ; la seconde, c'est qu'il eût fallu, pour la mener à bonne fin, refaire à fond tout le travail de préparation accompli par l'auteur lui-même pendant de si longues années; cela eût exigé beaucoup de temps, et l'œuvre qui fût sortie de cette élaboration nouvelle, eût-elle bien encore été la sienne ? Nous avons préféré donner tel quel l'exposé de l'auteur, nous bornant à remédier selon notre pouvoir aux défectuosités inhérentes à une première rédaction.

Cet ouvrage est donc bien à lui, et nous espérons qu'on y retrouvera sa marque, en dépit des quelques

adjonctions que nous avons dû y faire pour tenir compte de la littérature la plus récente (ainsi, dans l'exposé historique du problème synoptique, à partir de la page 710, et plus loin, dans la discussion des divers systèmes) [1]. — L'étendue de ce volume, qui, dans la pensée de l'auteur, formait seulement, nous l'avons rappelé, la 1ère partie du tome II, dépasse de beaucoup celle qu'il avait eu primitivement l'intention de lui donner. L'Avis qui accompagnait la 1ère livraison parlait de cinq livraisons de six à huit feuilles chacune; soit, au maximum, quarante feuilles; or le volume en compte au total cinquante-quatre. Il se trouvera néanmoins, nous osons y compter, bon nombre d'étudiants, de pasteurs et même de laïques, lecteurs assidus des *Études bibliques* et des *Commentaires*, qui ne craindront pas d'aborder cet ample exposé du problème synoptique, le plus compliqué de tous ceux que le Nouveau Testament offre aux investigations de la critique ; son ampleur même le préserve de la sécheresse qui trop souvent caractérise les travaux de ce genre. Ici, comme dans les autres ouvrages du même auteur, on percevra quelque chose de cette « lumière » qui, selon une expression qu'il affectionnait, « procède de la vie. » Puisse cette expérience être celle de beaucoup de lecteurs [2] !

Neuchâtel, novembre 1904. G. G.

[1] Nous n'avons naturellement pu songer à être complet en fait d'indications littéraires; nous croyons cependant avoir tenu compte des ouvrages les plus importants.

[2] Je remercie sincèrement M. le professeur Barth, de Berne, et M. Robert Godet, qui ont bien voulu relire les épreuves de la 5e livraison.

LES

TROIS PREMIERS ÉVANGILES

AVANT-PROPOS

Le premier chapitre, proprement préliminaire, de ce second volume ne traitera pas encore de la composition de nos évangiles; je me bornerai à rechercher comment et quand a été formé le groupe, jusqu'ici fermé et inséparable, de ces quatre écrits que nous devrons ensuite étudier séparément.

Dans le premier volume de cet ouvrage, je n'ai pas eu à me frayer une voie nouvelle; car des études, poursuivies pendant une longue série d'années, m'avaient conduit à des convictions à peu près conformes aux vues généralement admises sur la composition, sur la date et sur l'ordre chronologique des treize épîtres de saint Paul que j'envisage comme authentiques.

Il en est autrement du sujet traité dans ce second volume. Je me vois obligé par mes convictions de défendre ici une cause qui peut sembler momentanément perdue.

L'hypothèse des deux sources de notre littérature synoptique, — l'écrit de Marc, pour les parties narratives, et les Logia de Matthieu, pour les enseignements de Jésus, — après avoir pris pied en Allemagne où elle est née (*H. Weisse*, *B. Weiss*, *H. Holtzmann*, *A. Ritschl*, etc.), a trouvé partout des adhérents éminents, en Angleterre (*Sanday*), en France (*Reuss*, *Sabatier*), en Suisse (*Stockmeyer*), tellement qu'il paraît sans espoir de chercher à lui en opposer une autre.

Et cependant nul ne peut prétendre que cette théorie ait réussi à résoudre toutes les difficultés du problème et que même elle n'en fasse pas surgir de nouvelles, mal aisées à expliquer. Preuve en soit les grandes différences qui existent entre ceux qui la soutiennent. Quelle distance, par exemple, entre la manière dont la présentent *Reuss* et *B. Weiss*, *B. Weiss* et *Holtzmann*, et même le *Holtzmann* d'autrefois, lorsqu'il écrivait son remarquable ouvrage sur cette question, et le *Holtzmann* d'aujourd'hui qui renonce au Marc primitif, dont il faisait la clef de voûte de son explication précédente, pour adopter l'emploi de Matthieu par Luc, moyen qu'avec *Reuss* il rejetait jadis absolument et qui appartient à un tout autre système. Si l'on pèse ces circonstances, on ne trouvera peut-être pas trop hardi l'essai de soumettre cette hypothèse à un nouvel examen, et même, s'il y a lieu, celui de lui en opposer une autre.

Dans ce but, nous commencerons par rechercher la manière dont s'est formé le *recueil* de nos évangiles canoniques (ch. I). A proprement parler, ce sujet appartient sans doute à l'histoire du Canon. Mais j'ai préféré préparer l'étude spéciale des évangiles par celle de ce sujet plus général, ce qui préviendra dans la suite bien des répétitions. Puis nous étudierons *chacun de nos trois synoptiques*

en particulier (ch. II, III et IV). Après quoi nous aborderons enfin le problème si difficile de la *relation d'origine* entre ces trois écrits (ch. V). Je ne pense pas, en effet, qu'il convienne de suivre la marche inverse, adoptée dans leurs Introductions par *de Wette*, *Weiss* et *Holtzmann*, qui commencent par le problème de la *relation* entre les trois écrits, avant de les avoir étudiés chacun à part. Je comprends bien que dans beaucoup de cas le texte de l'un ne puisse être complétement apprécié qu'en le comparant à celui des deux autres. Mais cette comparaison, quand elle a de l'importance, n'est point exclue par la méthode que nous nous proposons de suivre, et l'expérience me paraît prouver que l'explication des différences entre les textes est en général tellement dominée par l'idée que l'on s'est faite à l'avance de l'esprit de ces trois écrits, que la conclusion tourne finalement dans un cercle vicieux. Je crois donc que pour bien saisir la relation entre les trois synoptiques, il faut commencer par les étudier chacun pour lui-même, de manière à pénétrer leur esprit et leur tendance propres. C'est après cela seulement que l'on possèdera les éléments indispensables pour juger sans parti pris de leur *relation d'origine*, dont traitera le ch. V [1].

Je ne parle ici que des synoptiques. Ce sujet est si vaste, en effet, que je me vois forcé de faire de ces cinq chapitres la *première partie* du second volume, en réservant pour une *seconde partie* le IV^e évangile, les Actes des Apôtres, les Évangiles et Actes extra-canoniques et les paroles de Jésus étrangères à nos évangiles, nommées *Agrapha*.

[1] Chaque livraison comprendra l'un des cinq chapitres annoncés ci-dessus.

LES TROIS PREMIERS ÉVANGILES

CHAPITRE PREMIER

La formation du recueil des quatre évangiles canoniques.

Personne n'ignore que Jésus n'a rien laissé d'écrit. A notre su, il n'a, durant sa carrière publique, écrit qu'une fois, et cela dans une poussière promptement dissipée. En retour, il est certainement l'homme au sujet duquel il a été le plus écrit. L'historien philosophe F. de Rougemont aimait à faire observer que de tous les personnages de l'antiquité Jésus est le seul dont l'histoire ait été retracée par quatre écrivains contemporains.

Qu'est-ce qui lui a valu cette distinction? Il n'avait pas commandé des armées et remporté de brillantes victoires; il n'avait pas fait dans le domaine de la science quelqu'une de ces grandes découvertes qui changent la face de la société. Son action s'est exercée dans le domaine moral. Il a aimé, il a servi, montré Dieu au monde; il a sauvé. Selon la belle parole d'*Ullmann,* « il a possédé à l'état de vie personnelle ce qui doit devenir par lui la vie de l'humanité; » par cette action essentiellement spirituelle il a fait monter dans le vieux tronc de la race humaine une sève nouvelle qui en a ravivé toutes les branches; et l'hu-

manité, grâce à son sens indéfectible du Bien, l'a élevé d'un commun accord au-dessus de tout ce qui s'appelle homme.

Cependant les quatre narrations, dont nous venons de parler, ne sont pas les seuls récits de la vie et de l'œuvre de Jésus, qui aient circulé dans l'Église. Les Pères mentionnent un grand nombre d'autres écrits, qui traitaient du même sujet et dont plusieurs, portant aussi le nom d'*évangiles*, existaient déjà dans le deuxième siècle. On a même parlé dérisoirement dans certaines feuilles populaires de centaines d'écrits de ce genre, dont nos quatre évangiles canoniques ne seraient que comme des épaves, accidentellement échappées au grand naufrage d'oubli dans lequel tous les autres ont péri.

Ce qu'on peut dire sans exagération, c'est que nous connaissons encore les titres d'une cinquantaine de pareils ouvrages, ainsi que quelques fragments plus ou moins étendus de plusieurs d'entre eux. Les deux les plus cités sont l'*Évangile* dit *selon les Hébreux* (Εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους) qui était parent de notre Matthieu, mais avec une tendance légale prononcée; c'était celui qu'employaient les communautés judéo-chrétiennes de Palestine et de toute la Syrie; puis l'*Évangile* dit *selon les Égyptiens* (Εὐαγγέλιον κατ' Αἰγυπτίους), écrit attribuant à Jésus des paroles étranges, conformes aux tendances ascétiques du peuple dont il porte le nom. D'autres cherchaient, soit au moyen de la tradition orale, soit par des inventions arbitraires, à combler les vides laissés dans l'histoire de Jésus par nos évangiles canoniques. Tels étaient Le *Protévangile de Jacques*, remontant jusqu'à l'histoire de Marie et à celle de ses parents, où l'on racontait en détail sa naissance miraculeuse et son mariage, purement officiel, avec Joseph, tout cela dans le but d'établir sa per-

pétuelle virginité, et en faisant des *frères de Jésus* les fils de Joseph d'un premier mariage. Cet écrit était comme une *préface* des récits de la naissance de Jésus dans nos évangiles de Matthieu et de Luc, particulièrement du second, qu'il rejoignait à la mention de l'édit d'Auguste (Luc II, 1) ; cette narration purement fictive se prolongeait jusqu'au meurtre des enfants de Bethléem (Matth. II, 16 et suiv.), auquel elle rattachait le meurtre de Zacharie, père de Jean-Baptiste. — Puis l'évangile dit *de l'Enfance*, attribué à l'apôtre *Thomas ;* c'était une accumulation de miracles imaginaires, d'un merveilleux absolument grotesque et même immoral, accomplis par l'enfant Jésus entre cinq et douze ans ; une espèce de *complément* du silence gardé par la sage sobriété de nos récits évangéliques sur cette époque de la vie du Sauveur qui devai rester le secret de Dieu. — Les *Actes de Pilate*, écrit qui, tout en se servant tout du long de nos quatre évangiles, retraçait le récit de la Passion avec des additions et des modifications dont le but était de faire du magistrat romain un vrai croyant et de charger le peuple juif seul de la responsabilité du crime. L'évangile *de Nicodème,* livre dans lequel ont été introduits comme première partie les Actes de Pilate ; au récit de la Passion, principal sujet du livre, est rattachée la mention de la Résurrection et de l'Ascension, puis le récit de la descente de Jésus aux enfers, mis dans la bouche des deux fils du vieux Siméon, qui avait reçu l'enfant Jésus dans le temple et dont le récit fait un grand-prêtre. Ressuscités, ils viennent raconter sur la terre les merveilles qui se sont opérées dans le lieu des morts à l'arrivée de Jésus. C'est une *conclusion* de l'histoire évangélique, comme le Protévangile devait en être la préface. — On a retrouvé récemment dans le tombeau d'un prêtre égyptien le fragment d'un évangile, dit *de*

Pierre, où cet apôtre est censé raconter lui-même la Passion et la Résurrection. C'est une compilation évidente de nos quatre évangiles (avec une teinte de gnosticisme), surchargée de quelques détails grotesques, et tendant à aggraver la culpabilité des Juifs, en disculpant Pilate. — On voit que tous ces écrits reposent au fond, comme préambules, compléments ou suppléments, sur le récit de nos évangiles canoniques, sans lequel ils ne seraient que comme des feuilles détachées, planant en l'air. Ils affectent d'être bien instruits des faits, en ayant soin d'indiquer les noms propres des personnages; ainsi : Joachim et Anne, père et mère de Marie; Dismas et Gestas, les deux brigands aux côtés de Jésus crucifié, le premier, le bon; le second, le moqueur; Longinus, le soldat qui donne le coup de lance; Procula, la femme de Pilate; Carinus et Leucius, les deux fils de Siméon, etc., évidemment autant de noms fictifs.

Il faut mentionner encore les nombreux évangiles composés par des écrivains hérétiques et gnostiques sous de faux noms apostoliques, comme ceux de Philippe, de Matthias, d'André, de Judas Iscariot, etc. Enfin d'autres furent publiés par des chefs de parti, comme ceux de *Cérinthe*, de *Basilide*, de *Marcion* (un Luc remanié) et l'évangile dit *de Vérité* du gnostique *Valentin*. Le plus grand nombre de ces écrits sont du second siècle, le Protévangile et les Actes de Pilate d'avant 150 ; car ils sont probablement connus de Justin.

Ici s'élève une question qui n'est pas sans importance : Comment s'est-il fait que, du milieu de cette masse confuse, de cette espèce de *diluvium* que nous trouvons répandu sur le sol de l'Église dans tout le cours du II^{e} siècle, se soit détaché, vers le milieu de ce même siècle, un groupe

parfaitement distinct et inséparablement lié, dans lequel n'a jamais pénétré aucun écrit analogue? En d'autres termes, comment s'est tracée cette ligne de démarcation entre nos quatre évangiles canoniques et tous les autres écrits, connus ou non connus, du même genre, qui n'a pas fléchi un moment jusqu'à cette heure?

Est-ce l'Église qui a fait ce triage et formé par libre choix ce groupe sacré dans le but de l'opposer, comme une machine de guerre offensive et défensive, aux attaques multipliées dont son enseignement était alors l'objet de la part du gnosticisme et du montanisme? Ou bien faut-il faire abstraction de la supposition d'un choix réfléchi et délibéré de la part de l'Église et attribuer la position privilégiée accordée à nos quatre évangiles, à l'emploi qui en avait été fait, dès un temps plus ancien, dans les lectures publiques des différentes églises, emploi qui s'expliquerait à son tour par le souvenir que l'on conservait de leur origine apostolique, en vertu de la remise que les auteurs de ces livres en avaient faite aux églises pour lesquelles ils les avait composés? Ces deux manières de voir ont été défendues récemment dans une discussion célèbre entre deux des plus éminents critiques de nos jours, *Ad. Harnack* et *Th. Zahn* [1].

C'est là une question de fait qui ne peut être résolue par des considérations théoriques. La voie la plus sûre me paraît être de commencer par consulter *les témoignages* que nous possédons encore des écrivains les plus rapprochés de l'époque où les faits en question se sont passés.

[1] Th. Zahn, *Forschungen zur Gesch. des N. Tchen Kanons* (1881-1893); — *Gesch. des N. Tchen Kanons* (1888-1892). — A. Harnack, *Das N. T. um das Jahr 200* (1889).

I

Je connais bien l'espèce de dédain avec lequel on traite aujourd'hui les *rapports des Pères* sur de pareilles questions. Il n'en est pas moins vrai qu'Irénée, Clément d'Alexandrie et les Pères qui les ont suivis, n'étaient pas des hommes légers et désireux de se faire valoir, mais qu'ils avaient réellement reçu de devanciers qui leur paraissaient dignes de confiance, ce qu'ils nous ont transmis. Les deux, en particulier, que je viens de nommer et dont je vais rapporter les témoignages sur le fait qui nous occupe, étaient, personne ne le niera, des hommes instruits et dont la vie a démontré le sérieux caractère. Sans doute ils n'ont écrit que vers la fin du second siècle, Irénée vers 185, Clément quelques années plus tard, et leur témoignage est ainsi séparé par tout un siècle des faits qu'ils rapportent. Que de chaînons, semble-t-il, entre ces faits et leurs récits ! Mais, quant à Irénée, ces chaînons ne sont pas si nombreux qu'il paraît au premier coup d'œil. En réalité ils se réduisent à un seul, Polycarpe, le maître d'Irénée, d'une part, et, d'autre part, le disciple et l'ami de l'apôtre Jean. Pour Clément, les chaînons sont plus nombreux, sans doute, mais ils ne sont pas dénués de solidité. Clément affirme tenir les traditions qu'il consigne, de la série « des presbytres qui se sont succédé dès le commencement (τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων). » La tradition de pareils hommes n'est pas infaillible, sans doute, mais ne doit pas être légèrement traitée.

Voici le rapport d'*Irénée* sur l'origine de nos quatre évangiles canoniques (*Haer*. III, 1, 1), rapport d'où nous

pourrons tirer une induction sur le lieu et sur l'époque où, dans la pensée de ce Père, ces quatre écrits ont été réunis :

Matthieu publia son écrit évangélique chez les Hébreux dans leur propre langue, lorsque Pierre et Paul prêchaient l'Évangile à Rome et fondaient l'Église. Après leur départ (ἔξοδος, *sortie ;* sans doute pour Pierre, la mort ; pour Paul, le départ de Rome à la suite de son acquittement) Marc, le disciple et secrétaire de Pierre, ayant mis par écrit les choses annoncées par Pierre, nous les a transmises. Puis Luc, le compagnon de Paul, consigna dans un ouvrage l'Évangile annoncé par lui. Ensuite Jean, le disciple du Seigneur qui avait reposé la tête sur son sein, publia, lui aussi, l'Évangile, pendant qu'il demeurait à Éphèse en Asie.

Ce rapport, bref, sobre et précis, qui ne donne place à aucune amplification légendaire, doit être pesé avec soin. Il a été sévèrement critiqué et même dédaigneusement écarté par plusieurs, en particulier par *Reuss* (*Hist. évang.*, p. 91), qui le donne pour exemple « des hypothèses en l'air ou des combinaisons sans fondement par lesquelles des écrivains postérieurs ont cherché à suppléer au manque de renseignements positifs. » Ce jugement singulièrement hautain du critique moderne à l'égard du rapport du pieux et savant évêque de Lyon se justifie-t-il par les faits? Voici les considérants de *Reuss :* « Que dire de ce prétendu renseignement d'Irénée, qui déclare que Matthieu a écrit son évangile à l'époque où Pierre et Paul ont fondé ensemble l'église de Rome, quand nous savons, nous, que ni Pierre, ni Paul n'a fondé l'église de Rome, et surtout qu'ils ne l'ont pas fondée ensemble! » A cela nous répondons : 1° Qu'Irénée ne peut avoir cru un seul instant que Paul avait été le fondateur de l'église de Rome. Il connaissait l'épître aux Romains qu'il cite fréquemment,

jusqu'à cinq fois dans une seule page, et dont il discute les expressions. Or, dans cette lettre écrite à une église assurément déjà existante quand il lui écrit, il déclare deux fois, expressément (I, 13 et XV, 22), qu'il n'a point encore visité Rome, et il s'en excuse avec soin. En lisant ces lignes, un enfant de dix ans serait-il assez borné pour s'imaginer que Paul ait pu être le fondateur de cette église, dont il n'avait pas encore fait la connaissance personnelle? Il faut nécessairement appliquer l'expression du rapport d'Irénée, qui semble affirmer ce fait, à un moment de la vie de l'apôtre qui a suivi la composition de l'épître aux Romains (en 59), et même la première arrivée de Paul à Rome (en 62). Irénée, en parlant de la fondation de l'Église, entendait donc par là l'immense accroissement que prit le christianisme dans la ville de Rome pendant la captivité de cet apôtre (du printemps 62 au printemps 64). Paul a décrit lui-même les effets puissants de son travail à cette époque dans le ch. I^er^ de l'épître aux Philippiens. 2° Il est également impossible qu'Irénée ait attribué à Pierre, dans une mesure quelconque, la fondation de l'église de Rome. Il faudrait pour cela que, selon lui, cet apôtre eût séjourné à Rome avant l'an 59, époque où Paul adressait à cette église l'épître aux Romains. Or il n'y a rien, dans l'ouvrage d'Irénée, qui implique de sa part l'adhésion à la légende d'après laquelle Pierre aurait visité Rome sous l'empereur Claude, en 42. Ni les Actes, ni les épîtres de Paul adressées à Rome ou de Rome, ne permettent d'admettre un séjour de Pierre dans cette ville antérieur au moment où Paul en partit après sa libération (printemps de l'an 64). Irénée connaissait ces écrits aussi bien que nous et ne peut en avoir jugé autrement. Le séjour de Pierre à Rome, auquel ce Père fait allusion, ne peut donc être que celui qui suivit de

près la libération de Paul et qui aboutit à son martyre en juillet de l'an 64. 3° Mais, dira-t-on, avec tout cela nous n'arrivons qu'à deux séjours successifs, et non à un séjour *simultané* des deux apôtres à Rome, comme celui qu'indique le mot *ensemble*. La réponse n'est pas difficile ; ce mot qui constitue la charge la plus forte que *Reuss* fasse peser sur Irénée, n'appartient nullement à celui-ci, mais a été ajouté au texte d'Irénée par *Reuss* lui-même. Ce critique a commis là, involontairement sans nul doute, une inexactitude dont la cause est peut-être la réminiscence d'une parole analogue de Denys de Corinthe sur Pierre et Paul, où se trouve réellement le mot ὁμόσε, *ensemble*. Irénée s'est gardé de commettre une telle erreur. Il est assez curieux de voir toute la sévérité du juge tomber sur une faute dont il est lui-même seul responsable. 4° *Reuss* a fait une autre addition au texte qu'il critique. Irénée a écrit : « Lorsqu'ils fondaient l'Église ; » Reuss lui fait dire : « L'église *de Rome*. » Cette addition paraît juste au premier coup d'œil. Je crois cependant qu'elle dépasse la pensée d'Irénée et que par ce mot l'*Église* il entendait ici l'Église en général. Le siècle apostolique tout entier était aux yeux des chrétiens du second siècle l'ère des fondations. Si Irénée eût pensé spécialement à l'église de Rome, il eût dit : « Et qu'ils fondaient *là* (ἐκεῖ) l'Église, » ou bien : « Et qu'ils fondaient *cette* Église. » Aux yeux d'Irénée, tant que l'Évangile n'avait pas été prêché à Rome, la capitale universelle, l'Église n'était pas vraiment fondée ; elle ne le fut décidément que par l'établissement du christianisme à Rome, par Paul d'abord, puis par Pierre.

Ainsi s'évanouissent les bévues reprochées par *Reuss* à Irénée, et l'on est tenté de sourire en lisant cette parole de propre satisfaction : « Nous savons, *nous*, » par laquelle

le critique oppose sa science moderne à l'ignorance prétendue du vieux Père de l'Église.

L'explication que nous avons donnée des paroles d'Irénée, comme se rapportant aux derniers temps de l'activité des deux apôtres, dont leur travail à Rome fut le faîte, s'accorde très naturellement avec les premiers mots du rapport de ce Père sur l'évangile de Marc : *Après leur départ* (Μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον), c'est-à-dire pour Pierre, par son martyre, pour Paul, par son éloignement de Rome.

Il importe de remarquer que par ces mots Irénée place la composition de l'écrit de Marc après la mort de Pierre et nie ainsi expressément toute participation de l'apôtre à cet acte. Le rapport de ce Père est donc entièrement exempt de la tendance qui se manifeste dans les traditions subséquentes, celle de placer cet écrit sous la garantie et l'autorité de l'apôtre.

On peut observer une différence analogue entre le récit d'Irénée sur la composition de Luc et les assertions de quelques-uns de ses successeurs. Chez ceux-ci perce la tendance à identifier ce que Paul appelle *son évangile* dans un sens tout spirituel, avec l'écrit de Luc, tandis que, d'après Irénée, l'enseignement évangélique oral de Paul a tout simplement été consigné dans l'écrit de Luc. Encore ici l'on constate la parfaite sobriété de la tradition primitive, formulée par ce Père.

Le rapport d'Irénée sur le IVme évangile a donné lieu à des objections plus nombreuses et plus graves. D'après ce Père et une foule d'autres récits concordants, l'apôtre Jean a fini sa vie et composé son évangile en Asie Mineure. Mais on allègue certains faits qui semblent contredire cette tradition si généralement répandue. Ainsi : 1° *Jülicher* (*Einl. in d. N. T.*, § 31) prétend que le Fragment

de Muratori y est contraire ; car il est parlé dans ce document d'une société de condisciples *(condiscipuli)* au sein de laquelle l'apôtre aurait écrit son évangile ; or ces condisciples ne pouvaient être que les autres apôtres, et les apôtres habitaient à Jérusalem, et non à Éphèse. La nullité de cet argument est aisée à démontrer. Il ressort du ch. XXI des Actes que dès l'an 59 les apôtres avaient quitté Jérusalem, puisque Paul qui, en 51, avait conféré avec eux, n'y en rencontre plus un seul à son arrivée en 59, et ne confère qu'avec Jacques et les Anciens, dont Jacques est le président. Si donc les condisciples, qui se trouvaient avec Jean quand il écrivit son évangile, étaient les apôtres et les apôtres siégeant à Jérusalem, ce fait devrait s'être passé avant l'an 59. Mais qui prétendra placer la composition de Jean avant l'an 59 ? Ce n'est pas *Jülicher,* qui la date de 100 à 125. Les condisciples, dont parle le Fragment, qui ne sauraient être cherchés à Jérusalem, se trouvent au contraire très aisément en Asie-Mineure. Il y avait là l'évangéliste (ou apôtre) Philippe ; de plus, d'après le Fragment lui-même, l'apôtre André, et, au rapport de Papias, deux disciples personnels de Jésus, Aristion et le presbytre Jean, qui pouvaient bien être appelés *condisciples* de l'apôtre. Enfin Irénée (*Haer.* II, 22, 5) parle des presbytres « qui ont connu en Asie non seulement Jean, mais encore *d'autres apôtres.* » Irénée racontait encore (comp. Eus. *H. E.* V, 24, 16) qu'Anicet, l'évêque de Rome, lorsque Polycarpe le visita dans cette capitale, ne put convaincre celui-ci, qui « avait célébré la Pâque avec Jean le disciple du Seigneur et *les autres apôtres.* » Cela suffit, me semble-t-il, pour prouver que l'auteur du Fragment de Muratori a pu sans invraisemblance parler de *condisciples* de Jean en Asie-Mineure. Si, dans le Fragment, Éphèse n'est pas nommée comme

lieu de la composition, c'est que cela n'était pas nécessaire, le fait étant de notoriété universelle non seulement en Orient, mais même en Occident, comme le prouvent les détails de la rencontre de Polycarpe et d'Anicet à Rome.

Un second fait que *Jülicher*, après *Keim, Holtzmann* et d'autres, oppose au séjour de Jean en Asie, c'est l'assertion qu'attribue à Papias le moine grec Georges Hamartôlos (IX[e] siècle) dans sa Chronique : que Jean, aussi bien que son frère Jacques, a été tué par des Juifs; ce qui ne peut, dit-on, avoir eu lieu qu'à Jérusalem. D'après cela, Jean aurait vécu en Palestine jusqu'à sa mort et son séjour en Asie Mineure ne serait qu'une fable. Pour juger sûrement de cette question, il faut relire le passage entier du moine grec. Il a été publié pour la première fois en 1862 par *Nolte* dans la *Theol. Quartalschrift*. Le voici *in extenso :* « Après Domitien régna Nerva pendant un an; ayant rappelé Jean de l'île, il le libéra, lui permettant d'habiter à Éphèse (ἀπέλυσεν οἰκεῖν ἐν 'Εφέσῳ). Jean seul était encore vivant d'entre les douze apôtres. Ayant composé son évangile, il fut jugé digne du martyre, car Papias, l'évêque d'Hiérapolis, qui a été témoin du fait (αὐτόπτης τούτου γενόμενος), dit, dans le second livre de ses Explications des discours du Seigneur, qu'il fut tué par des Juifs (ὅτι ὑπὸ 'Ιουδαίων ἀνῃρέθη), accomplissant ainsi, comme son frère, la prophétie que le Christ avait faite sur lui... Car le Seigneur leur avait dit : « Vous boirez la coupe que je bois..... et vous serez baptisés du baptême dont je suis baptisé. » (Matth. XX, 22, 23; Marc X, 38, 39.) Et en effet il est impossible que Dieu mente, et ainsi le savant Origène, dans son explication de Matthieu, affirme aussi que Jean a subi le martyre, déclarant l'avoir appris des successeurs des apôtres. Enfin, Eusèbe dit, dans son *Histoire ecclésiastique :* Tho-

mas occupa la Parthie, Jean l'Asie, et ayant vécu là, il mourut à Éphèse. »

Les adversaires du séjour de Jean en Asie se sont empressés de trouver dans ce passage une preuve en faveur de leur manière de voir. *Keim* en particulier a poussé ce cri de triomphe : « Un témoignage nouvellement découvert, qui met fin à toutes les illusions ! » En effet, si Jean a été mis à mort par des Juifs, comment ce meurtre aurait-il eu lieu ailleurs qu'en Palestine? Il faut donc rayer de l'histoire la tradition du séjour et de la mort de Jean en Asie Mineure. Mais oublie-t-on qu'il y avait aussi des Juifs en Asie Mineure, qu'à Ephèse ils avaient autrefois poussé en avant leur compatriote Alexandre dans l'émeute soulevée contre Paul, pour l'accuser devant l'assemblée du peuple (Act. XIX, 33); que ce furent des *Juifs d'Asie* qui mirent la vie de Paul en danger à Jérusalem (Act. XXI, 27)? Oublie-t-on le rôle actif que jouèrent les Juifs de *Smyrne* dans le martyre de Polycarpe et qu'ils furent les plus empressés à amasser le bois du bûcher et firent leur possible pour empêcher que le corps du martyr ne fût remis à ses amis (Eus. *H. E.* IV, 15, 41)? Il n'y aurait donc rien d'impossible à ce que l'apôtre Jean eût aussi subi la mort par la main de ces nombreux Juifs habitant l'Asie Mineure. Cependant l'authenticité de cette notice prétendue de Papias fut, au moment où elle parut, généralement révoquée en doute. On supposa qu'Hamartôlos avait eu en mains un Papias faux ou interpolé, ou qu'il avait appliqué à Jean ce qui était vrai seulement de son frère Jacques (Act. XII, 2). Car la tradition d'Asie Mineure était unanime à affirmer sa longévité et sa mort paisible et naturelle, à Éphèse, conformément à l'expression de Jérôme affirmant que Jean mourut *accablé de vieillesse* (senio confectus). Cependant une nouvelle découverte, survenue depuis peu, ne permet guère

de douter de la justesse de la citation de Papias par Hamartôlos. *C. D. de Boor* a publié dernièrement dans les *Texte und Untersuchungen* de Gebhardt et Harnack (1888) un passage d'une Histoire du christianisme, écrite en 430 par un presbytre d'Asie Mineure, Philippe de Sidé, passage qui renferme cette même citation de Papias. « Papias, dit-il, raconte, dans le second livre de son Explication des Logia, que Jean le théologien et Jacques son frère furent mis à mort par des Juifs (ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῃρέθησαν.) » Après cette double citation on ne peut guère révoquer en doute que le fait mentionné se trouvât dans l'ouvrage de Papias, et l'on se demande s'il est possible d'écarter purement et simplement un témoignage aussi antique. Il est à remarquer sans doute que, comme le signale *de Boor* lui-même, dans beaucoup de manuscrits de la Chronique d'Hamartôlos, ces mots : « Jean fut jugé digne du martyre, » sont remplacés par ceux-ci : « Et ayant composé son évangile il mourut en paix. » Mais n'est-ce point là une correction de copiste, due à l'opinion généralement reçue sur la fin de l'apôtre ? Admettons donc que le moine grec ait vraiment cité un passage de Papias qui attribuait la mort de Jean à la haine des Juifs, que résulte-t-il de là quant au lieu où le fait s'est passé ? Hamartôlos dit qu'il fut permis à Jean par le successeur de Domitien de sortir *de l'île* ; quelle île ? assurément celle de Patmos. Il ajoute qu'il lui fut permis d'habiter à *Éphèse*. C'était donc l'interdiction de l'habitation dans cette ville, qui était maintenant révoquée. De plus, si Papias, évêque de Hiérapolis, avait été témoin oculaire du fait, comme le dit Hamartôlos, sans doute d'après le récit de Papias lui-même, le fait devait s'être passé en Asie ; et c'est tellement sa pensée qu'il termine ce passage en rappelant ces mots d'Eusèbe : « Thomas occupa la Parthie et Jean l'Asie ; ayant

vécu là, il mourut à Éphèse.» Ce qui restera certainement comme l'une des plus incroyables hardiesses de la critique actuelle, c'est d'avoir pu essayer de tirer de ce passage la preuve que Jean avait fini sa vie en Palestine, et non en Asie Mineure. Ne suffit-il pas de la mention de *l'île*, de celle de la *présence* de Papias, enfin des noms mêmes *d'Éphèse* et *d'Asie*, pour constater qu'il s'agit de l'Asie Mineure, non de la Palestine? L'usage fait par les critiques nommés ci-dessus des mots *par des Juifs*, pour écarter tous ces indices, appartient à la méthode: *Hoc volo, sic jubeo.* En général il ne saurait, me paraît-il, être question d'une mort *violente* de l'apôtre Jean ni en Asie Mineure, comme doit l'avoir rapporté Papias, ni à Jérusalem, comme le veulent les critiques sus-nommés. Dans le premier cas il serait impossible que ni Irénée, ni Polycrate (dans sa lettre à Victor), ni Eusèbe qui raconte avec tant de détails le martyre de Polycarpe, homme cependant bien moins important que l'apôtre Jean, n'eussent fait aucune mention de cet événement tragique. Dans le second cas on comprendrait encore moins comment un pareil événement, surtout s'il était arrivé avant l'an 64, comme le pense *Jülicher*, serait complétement passé sous silence dans le livre des Actes où est raconté le martyre de Jacques, frère de Jean (ch. XII), puis aussi chez Eusèbe, qui reproduit avec tant de détails le récit de la mort de Jacques, le frère de Jésus, et le martyre de Siméon, son cousin, successeur de Jacques dans la direction de l'Église judéo-chrétienne, qui fut crucifié en l'an 107 à l'âge de 120 ans. Comment Eusèbe, qui a soin de donner des détails si précis sur le martyre, survenu en Palestine, de ces deux personnages, secondaires pourtant (*H. E.* II, 23, et III, 32), n'eût-il pas eu une ligne pour mentionner le martyre du disciple bien-aimé, s'il eût vraiment eu lieu sur le même théâtre? —

Grimm, dans la *Zeitschrift de Hilgenfeld*, 1875, n° 2, a fait ressortir avec raison la parole adressée par Jésus à Jean, dans laquelle il semble lui promettre qu'il ne mourra pas avant sa venue. Comme que l'on comprenne cette parole, une telle promesse, opposée, comme elle l'est, à l'annonce qui précède immédiatement de la mort violente de Pierre, implique l'assurance ou même le fait d'une longévité exceptionnelle de l'apôtre Jean.

Mais comment expliquer dans ce cas le rapport de Papias ? Cela n'est pas si difficile qu'il paraît au premier coup d'œil. Le livre de ce Père était une explication des *Discours* ou *Paroles du Seigneur*. C'est dans ce but qu'il racontait sans doute la mort affreuse de Judas, afin d'expliquer la malédiction prononcée contre lui ; le pardon accordé à la femme adultère, à l'occasion de quelque promesse de grâce ou même de la déclaration de Jésus, Jean VIII, 15 ; la coupe de poison bue impunément par Barsabas, en confirmation de Marc XVI, 18 ; le tableau des ceps et des épis du Règne de mille ans, en explication du *vin nouveau* que Jésus promettait à ses disciples de boire avec eux dans le royaume céleste. Mais il y avait une parole du Seigneur que l'on ne réussissait pas à expliquer : l'annonce faite aux deux fils de Zébédée d'une mort semblable à celle de Jésus (Marc X, 39 ; Matth. XX, 23). « Or, dit Hamartôlos, Dieu ne peut mentir. » Il fallait donc un fait propre à justifier la parole de Jésus. En face de cette parole, Papias devait être sérieusement embarrassé, non quant à Jacques, mais quant à Jean. Il me paraît donc probable qu'il s'empressa de profiter de quelque accident arrivé à Jean et causé par des Juifs, qui avait hâté la fin du vieil apôtre, pour y voir l'accomplissement de la prophétie de Jésus, qu'il avait tant de peine à justifier. C'est à peu près là, me paraît-il, l'opinion de *Hilgenfeld* (p. 259

du numéro de son journal, que nous venons de citer). Origène appelait l'exil de Jean à Patmos un *martyre*. Papias use de la même exagération. Il a peut-être été suivi en cela par l'écrivain persan Aphraates (IVe siècle) qui énumère comme apôtres-martyrs Etienne, Pierre, Paul, Jacques *et Jean* (*Homél.* 21).

Quoi qu'il en soit de la manière dont s'est terminée la vie de Jean, les critiques qui nient son séjour final en Asie Mineure sont tenus d'expliquer l'opinion unanime qui existait dans les églises de cette contrée, que c'était à Ephèse que Jean était mort, au temps de Trajan (98-117), dans une extrême vieillesse. *Keim* avait cherché à expliquer cette conviction si générale par une confusion qu'il attribuait à Irénée. Comme Papias, dans la préface de son livre, parlait d'un personnage nommé Jean, qui avait été disciple personnel du Seigneur, Irénée se serait imaginé que ce Jean, dont lui avait souvent parlé Polycarpe, était l'apôtre du même nom. Ce serait donc à ce simple chrétien, homonyme de l'apôtre, qu'il faudrait appliquer tous les traits racontés par Irénée comme se rapportant à ce dernier, lequel n'aurait jamais paru en Asie. Mais comment serait-il possible d'expliquer une tradition aussi unanime au IIe siècle, que celle de la présence et de l'activité de l'apôtre Jean en Asie Mineure, par le malentendu de ce Père qui écrivait en Gaule, vers 185, ou, selon *Keim* lui-même, vers 190? Comment déjà en 150, soit trente ans au moins avant Irénée, Justin, qui venait d'Asie Mineure et qui avait lui-même séjourné à Éphèse, parlerait-il à Rome de l'Apocalypse comme d'un écrit composé par l'apôtre Jean[1], s'il n'avait pas entendu là que l'apôtre avait vécu au milieu des églises d'Asie et présidé à leur

[1] *Dial.* c. 81 : « Un homme nommé Jean, l'un des apôtres du Christ, dans la révélation qui lui a été accordée, a prédit que... »

marche? Comp. Apoc. I-III. En 180, l'écrivain anti-montaniste Apollonius, homme versé dans les affaires de la province d'Asie, écrit que Jean a ressuscité un mort *à Éphèse*. Il ne peut avoir appris cela d'Irénée qui écrivait en Gaule cinq à dix ans plus tard. On connaît le récit touchant relatif au jeune homme sauvé par Jean d'une vie de brigandage. Clément d'Alexandrie qui nous l'a conservé dans son traité *Quis dives salvus?* c. 42, le commence en ces termes : « Écoute ce que l'on raconte, une histoire vraie et non pas un conte. Lorsqu'après la mort du tyran, Jean fut de retour de Patmos à Éphèse, il visitait les contrées environnantes pour établir des évêques et organiser les églises. » Ce récit de Clément n'a aucun point d'attache dans Irénée. Clément l'avait reçu à Alexandrie, comme les autres qu'il rapporte, par le témoignage des anciens presbytres. Parmi eux se trouvait Pantène, son maître et prédécesseur dans la direction de l'école catéchétique de cette ville, qui admettait par conséquent en Égypte, aussi bien qu'Irénée en Gaule, le séjour final de Jean en Asie Mineure.

Il faut que *Jülicher* ait jugé bien inadmissible l'explication de *Keim* pour avoir tenté de lui en substituer une autre, plus risquée encore, s'il est possible. Suivant lui, la confusion de l'apôtre avec le presbytre Jean serait le fait, non d'Irénée, mais de Polycarpe. Voici comment il expose cette manière de voir (*Einleit.* § 31) : « Nous avons connaissance d'un Jean, surnommé *le presbytre*, disciple du Seigneur et témoin oculaire, qui a vécu en Asie Mineure et atteint un âge extraordinairement avancé, tellement que Papias et Polycarpe ont pu encore communiquer avec lui. Comme le titre et les circonstances de la vie de ce Jean sont remarquablement semblables à ceux de l'apôtre, tel que nous le décrit la tradition ecclésiastique, le soupçon naît natu-

rellement que le fils de Zébédée a été substitué par un changement de rôle à son homonyme, et cela tout à fait *bonâ fide.* » — Mais, à l'exception de sa longévité, que connaissons-nous de la vie de ce Jean, si ce n'est qu'il avait le titre de *presbytre* (« ancien »), et qu'il passait pour avoir été disciple personnel du Seigneur, ce qui est très différent d'avoir été l'un des Douze? Il n'est du reste nulle part parlé de lui en dehors du passage de Papias bien connu, et il ne paraît avoir joué aucun rôle marquant. Quand Polycrate, huitième évêque d'Éphèse, qui avait eu pour prédécesseurs sept de ses parents, dans sa lettre officielle écrite au nom des églises d'Asie (Eus. III, 31) à Victor, évêque de Rome, parle des *grands astres* (μεγάλα στοιχεῖα) qui ont illustré l'église d'Asie et y reposent attendant la résurrection, à savoir, Philippe, l'un des Douze, enterré à Hiérapolis, et de plus Jean qui a reposé sa tête sur le sein du Seigneur, qui a été en Asie comme un souverain sacrificateur portant la tiare (de la sainteté et de l'autorité) et qui a été témoin et docteur (dans son évangile et dans son épître), serait-il possible qu'un si glorieux souvenir se rapportât à un simple disciple de Jésus que Papias place de pair avec Aristion, cet homme si peu marquant que Polycrate ne le nomme pas même parmi les personnages secondaires, mentionnés ensuite par lui, à savoir : Polycarpe de Smyrne, Thraséas d'Euménie, Sagaris de Laodicée, Papirius et Méliton de Sardes?

Admettre la confusion d'un simple disciple avec l'apôtre Jean, n'est-ce pas heurter toutes les lois de la vraisemblance? Jérôme raconte que les frères transportaient le vieil apôtre dans les assemblées de l'Église pour entendre ses dernières exhortations; et le vieillard qui se serait ainsi laissé honorer comme l'apôtre Jean, n'aurait été en réalité que cet obscur homonyme qui gardait avec soin le

silence sur sa condition réelle! Irénée raconte (Eus. III, 28 et IV, 14), d'après le récit de Polycarpe et *d'autres personnes* (οἱ ἀκηκοότες αὐτοῦ), que Jean, se rendant un jour au bain à Éphèse, apprit que Cérinthe se trouvait dans la maison et qu'aussitôt il se retira en s'écriant qu'il craignait que la maison ne vînt à s'écrouler. Sans vouloir garantir l'authenticité de cette parole attribuée à l'apôtre, on doit supposer qu'un fait quelconque se trouve à la base d'un tel récit. Or il est impossible que ceux qui accompagnaient le prétendu apôtre ne s'entretinssent pas avec lui, et qu'en s'adressant à lui il ne lui laissassent pas voir pour qui ils le prenaient; et il les aurait laissés dans leur erreur! En tout cas, ce ne serait pas à lui que pourrait s'appliquer le *bonâ fide* de *Jülicher*. La mystification s'ajouterait ici au malentendu. Que si la méprise de Polycarpe qui, comme le reconnaît *Jülicher*, communiquait personnellement avec cet autre Jean, avait pu résister à une relation tant soit peu prolongée avec cet étrange Sosie, il y avait là quelqu'un qui devait nécessairement dissiper cette confusion. C'était Philippe, demeurant à Hiérapolis, où Papias était évêque. Soit que par ce Philippe, dont parlent Papias et Polycrate, il faille entendre l'apôtre de ce nom, collègue de Jean, ou Philippe le diacre et évangéliste, membre considéré de la communauté primitive de Jérusalem (Act. VI, 5 et XXI, 8), il devait connaître personnellement le vrai Jean et dissiper bien vite l'erreur dans laquelle il voyait tomber Polycarpe et avec lui *toutes les églises d'Asie* (αἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν ἐκκλησίαι πᾶσαι) qui témoignaient de la relation qu'avait soutenue Polycarpe « avec Jean et d'autres apôtres » (Eus. IV, 14).

Mais ce qu'il y a de plus fort, c'est que Papias, dont le rapport a été employé pour supposer cette confusion, nous fournit lui-même le moyen d'en constater la

fausseté. Il est nécessaire pour le prouver de reproduire ici le passage si discuté de ce Père, que nous a conservé Eusèbe (III, 39). Papias y expliquait, dans la préface de son livre, les moyens dont il s'était servi pour le composer et pour donner une saine explication des Discours du Seigneur. Ces moyens étaient de trois sortes.

1° Les choses qu'il avait autrefois entendues lui-même de la bouche des anciens (παρὰ τῶν πρεσβυτέρων) :

Je ne me lasserai point de joindre à mes explications (συγκατατάξαι ταῖς ἑρμηνείαις) toutes les choses que j'ai autrefois apprises sûrement de la bouche des anciens et que j'ai exactement retenues.

Ces anciens ne pouvaient être, dans la pensée de Papias, les Anciens officiels des églises d'Asie ; car ces chrétiens, simples croyants, n'avaient pas été témoins oculaires des faits du ministère de Jésus qu'il voulait joindre à ses explications pour les illustrer. Les anciens désignent en général, dans la bouche des Pères, les chrétiens éminents de la génération précédente ; pour Irénée, ce sont Polycarpe, Papias, etc.; pour ces derniers, nés vers l'an 70, ce sont non seulement les apôtres, mais encore tous les autres témoins oculaires des faits et gestes de Jésus. La suite va montrer que, dans la pensée de Papias, les apôtres y sont certainement compris. Papias s'attribue donc ici des relations personnelles (παρὰ) avec plusieurs de ces chrétiens de la première génération, mais en les plaçant dans un lointain assez reculé par le mot τότε, *alors*, qui fait penser au temps de sa jeunesse [1].

2° Le second moyen indiqué par Papias, ce sont les renseignements qu'il a recueillis occasionnellement de la

[1] Eusèbe tire à tort de ce passage la conclusion opposée, à savoir que Papias déclare n'avoir pas parlé lui-même avec les apôtres.

bouche de ceux qui plus tard l'ont visité à Hiérapolis, et qui, ayant accompagné (εἰ δέ που καὶ παρακολουθηκώς τις) les anciens (les apôtres et les témoins oculaires), avaient eu l'occasion de converser plus fréquemment que lui avec eux.

Mais si parfois venait chez moi quelqu'un de ceux qui avaient accompagné les anciens, je m'informais des paroles des anciens, de ce qu'a dit (τί εἶπεν) André ou Pierre ou Philippe ou Thomas ou Jacques ou Jean ou Matthieu ou quelqu'autre des disciples du Seigneur.

Il me paraît évident, malgré les essais d'explication différents qui ont été avancés, que cette liste est simplement destinée à énumérer les noms de ces anciens dont Papias cherchait à recueillir indirectement les paroles, et que les mots : « ce qu'a dit, » sont la paraphrase explicative de τοὺς λόγους *(les paroles)*, objet d'ἀνέκρινον *(je m'informais de)* : « Je m'informais des paroles..., je veux dire : de ce qu'a dit André, etc. » Les noms suivants sont donc ceux de ces anciens, dont Papias cherchait à recueillir les récits, c'est-à-dire d'un certain nombre d'entre les Douze.

Le nom de Jean paraît dans cette liste comme celui d'un apôtre, aussi bien que ceux de tous les autres personnages énumérés. S'il est joint à celui de Matthieu, c'est sans doute parce qu'ils sont tous deux les auteurs d'un évangile. « Papias, dit Eusèbe, désigne clairement par là *l'évangéliste*[1]. »

3° Le dernier moyen dont Papias déclare s'être servi, c'est, selon son expression :

[1] Voici les propres expressions d'Eusèbe : « Par où l'on peut voir qu'il (Papias) compte deux fois le nom de Jean, la première fois en le joignant à ceux de Pierre, de Jacques, de Matthieu et des autres apôtres, indiquant clairement, par là, l'évangéliste. Quant à *l'autre* Jean (τὸν δ' ἕτερον Ἰωάννην), il le met en dehors du nombre des apôtres, plaçant Aristion avant lui et le nommant presbytre. »

Et de ce que disent (ἃ λέγουσιν) Aristion et Jean le presbytre.

Plusieurs traits distinguent ce Jean du précédent, d'abord sa réunion avec Aristion, qui n'était point l'un des Douze, mais seulement un ancien disciple de Jésus[1]; puis l'expression « *ce que disent,* » verbe au présent, évidemment opposé au verbe passé εἶπεν, *a dit*, que vient d'employer Papias en parlant d'André ou de Pierre, etc.; enfin l'épithète de *disciple du Seigneur,* qui serait oiseuse s'il s'agissait du même homme qui vient d'être rangé parmi les apôtres. L'opposition de *disent* et *a dit* prouve qu'Aristion et Jean étaient vivants lorsque Papias écrivait sa préface, tandis que les apôtres nommés plus haut n'étaient plus là (Jean et Philippe compris). Remarquons qu'Eusèbe commet ici une seconde erreur en faisant dire à Papias qu'il communiquait *lui-même* avec ces deux hommes encore vivants. Papias dit simplement qu'il recueillait aussi leurs récits par le moyen des frères qui venaient le visiter. Les mots : «*ce que disent*», tout comme les précédents, dépendent du verbe : « *je m'informais de.....* (ἀνέκρινον). » La seule différence, c'est qu'à l'égard d'Aristion et du presbytre, il s'informait de leurs paroles comme provenant de gens qui parlent encore, tandis qu'à l'égard des apôtres qu'il vient d'énumérer, il recueillait leurs paroles comme celles de gens qui ont cessé de parler.

Si quelque chose ressort clairement de ce passage, c'est qu'aux yeux de Papias, quoi qu'en aient pu dire *Riggen-*

[1] Le titre de Πρεσβύτερος, donné à ce Jean, désigne pour les hommes de la génération de Papias et d'Irénée, *tous les croyants de la première génération, apôtres ou non apôtres.* Aristion dans ce sens est *presbytre,* aussi bien que Jean; seulement Jean est plus spécialement désigné ainsi, afin de le distinguer de l'autre Jean, qui était *plus et mieux* que cela.

bach et *Zahn*, Jean le presbytre est un personnage différent de Jean l'apôtre, aussi différent de lui qu'un compagnon d'Aristion diffère d'un collègue d'André et de Pierre ou qu'un mort diffère d'un vivant. Et ce n'est pas seulement Papias qui juge de la sorte; Eusèbe est sur ce point parfaitement d'accord avec son devancier, dont il commente les paroles. C'est un fait singulier que, tandis que nos critiques modernes, *Keim, Holtzmann, Jülicher*, s'efforcent d'identifier ces deux Jean, dont a parlé Papias, afin de se défaire de la présence de l'apôtre de ce nom en Asie et par là même de l'authenticité de son évangile, Eusèbe a grand soin, au contraire, de les distinguer, afin d'obtenir un tout autre résultat, c'est-à-dire un Jean non apôtre, sur le compte duquel il puisse mettre l'Apocalypse, parce que ce livre ne lui plaît point. D'après Denys d'Alexandrie, qui était également antipathique à l'Apocalypse, on montrait à Éphèse deux tombeaux de Jean, par où il prétendait aussi prouver qu'il avait vécu dans cette ville un autre Jean que l'apôtre de ce nom. — Ainsi chacun identifie ou distingue selon son intérêt particulier.

Il me paraît, somme toute, que le vrai mot sur cette question du séjour de Jean en Asie Mineure a été prononcé par *Weizsæcker* (*Apost. Zeitalt.*, p. 499), quand il a dit du presbytre Jean : « Ce clou est trop faible pour y suspendre toute la tradition johannique. » Je suis, quant à moi, convaincu que, quand la fièvre anti-johannique, qui règne maintenant dans l'école qui s'attribue exclusivement le titre de *critique*, sera tombée, on aura de la peine à comprendre qu'il ait été possible de recourir à des expédients aussi invraisemblables que ceux que nous venons de réfuter.

Ajoutons enfin que le professeur hollandais *Scholten* a proposé une autre manière d'expliquer la tradition du

séjour de Jean en Asie. Cette erreur serait due, selon lui, au fait que l'on attribuait à cet apôtre la composition de l'Apocalypse, qui ne pouvait avoir eu lieu qu'en Asie. *Mangold* a répondu avec justesse que c'est au contraire la certitude du séjour de Jean en Asie, qui seule a pu porter les églises de ce pays à attribuer ce livre à l'apôtre Jean [1]. *Holtzmann* (*Einl.*, p. 435) pose cette alternative : « Ou bien l'apôtre Jean est l'auteur de l'Apocalypse, ou bien il n'a jamais été à Éphèse; car, lui présent en Asie, nul autre n'aurait pu prendre vis-à-vis des églises de cette contrée la position que prend l'auteur de cet écrit. » Mais on peut sans peine retourner le dilemme et dire : Ou bien le Jean, qui se nomme comme l'auteur de l'Apocalypse, est vraiment l'apôtre, et dans ce cas son séjour en Asie est certain, ou bien c'est un faussaire, et dans ce cas il n'aurait pas commis la maladresse de fonder sa fiction sur un fait qui n'aurait jamais eu lieu. Ce n'est pas le moment d'examiner laquelle de ces alternatives est la vraie. Mais en tout cas l'on voit que l'on ne peut tirer du livre de l'Apocalypse aucun argument solide contre le séjour de Jean à Éphèse.

On a allégué encore le silence des épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens touchant la présence de Jean à Éphèse. Mais si ces lettres sont authentiques, elles sont antérieures à ce séjour. On objecte l'absence de toute mention de Jean dans l'épître d'Ignace aux Éphésiens, tandis qu'il leur parle de Paul. Mais Ignace, ch. 11, appelle les Éphésiens des chrétiens qui ont *toujours été* (πάντοτε συνῆσαν) ou qui ont *toujours marché d'accord* (πάντοτε συνήνεσαν) avec *les apôtres* (τοῖς ἀποστόλοις). Ce pluriel en suppose d'autres que Paul, et s'il parle spéciale-

[1] Bleek's *Einl.*, 3e éd. publiée par *Mangold*, p. 167-168.

ment de Paul au chapitre suivant, c'est, comme il le dit lui-même, à cause de l'analogie que présente le sort de l'apôtre avec le sien propre. « Vous servez de lieu de passage (πάροδός ἐστε) à ceux qui sont enlevés auprès de Dieu, » c'est-à-dire : Je passe par chez vous sur le chemin du martyre, comme l'a fait Paul. Comp. Actes XX, 17; 22-24. Jean, lui, n'a pas marché sur la voie du martyre.

Après ce long examen, nous pouvons donc revenir au rapport clair et concis d'Irénée comme à un témoignage digne de tout respect, et cela d'autant plus qu'il est confirmé par un autre qui, malgré quelques différences, s'accorde avec le sien sur les points essentiels, celui de *Clément d'Alexandrie* (Eus. VI, 14, 5-7).

Le *rapport de Clément* provient évidemment d'une source différente de celui d'Irénée. A Alexandrie, Clément avait recueilli la tradition des anciens presbytres de cette église; de plus il affirme dans les *Stromates* que dans le cours de ses voyages, il avait consulté des membres distingués de plusieurs églises. Voici le rapport qu'il donnait sur la composition des évangiles, tel que le mentionne Eusèbe (VI, 14), et qu'il le tire des *Hypotyposes*, ouvrage écrit vers l'an 200. « Dans le même livre, dit Eusèbe, Clément expose la tradition des presbytres qui se sont succédé dès le commencement. Ce rapport contient sur l'ordre des évangiles ce qui suit :

Ceux des évangiles qui contiennent les généalogies, ont été écrits avant les autres. Quant à Marc, la chose s'est passée ainsi : Comme Pierre prêchait la parole à Rome et qu'animé de l'Esprit il exposait l'Évangile, ses auditeurs qui étaient en grand nombre prièrent Marc, qui l'avait accompagné de plus loin et qui se souvenait des choses dites par lui, de les mettre par écrit et, après qu'il aurait composé l'évangile, de le re-

mettre à ceux qui le lui demandaient[1]. Ce que Pierre ayant connu, il ne s'empressa ni de l'empêcher, ni de l'encourager. Jean, le dernier, ayant constaté que les choses corporelles (τὰ σωματικά) avaient été publiées dans les évangiles, pressé par les notables et poussé par l'Esprit, composa un évangile spirituel (πνευματικὸν εὐαγγέλιον).

On sent bien que ce rapport est moins simple que celui d'Irénée ; il a sans doute passé par un plus grand nombre de bouches. Il en diffère surtout par deux points : 1. Matthieu et Luc ont été composés avant Marc, tandis que l'ordre dans Irénée est : Matthieu, Marc, Luc. 2. D'après Clément, Marc aurait été composé durant la vie et sous les yeux de l'apôtre Pierre, qui ne se serait point opposé à sa publication ; Irénée au contraire dit nettement : « *Après le départ* (la mort) de Pierre. » A l'égard de Jean il y a accord complet. Clément, il est vrai, ne nomme pas dans ce passage Éphèse comme lieu de la composition, mais il le fait ailleurs ; ainsi dans le passage du *Quis dives salvus?* que nous avons cité plus haut : « Après que le tyran fut mort, Jean revint de Patmos *à Éphèse.* » Les deux écrivains s'accordent également à placer la composition de Jean après celle des trois autres. Seulement Clément ajoute ici ce trait important que Jean a composé après avoir pris connaissance des écrits de ses devanciers et pour les compléter sur un point essentiel. *Reuss*, qui avait précédemment vivement combattu cette manière de voir, en reconnaît maintenant la justesse. Il dit lui-même : « Dans mes ouvrages précédents, j'avais cru pouvoir soutenir

[1] On traduit souvent : « Et après qu'il l'eut composé, il le leur remit. » Mais dans cette interprétation la suite n'a plus de sens. Il me paraît donc qu'il faut faire dépendre les deux infinitifs ἀναγράψαι et μεταδοῦναι du verbe παρακαλέσαι (« ils le prièrent de rédiger... et de leur transmettre »).

l'indépendance du IVe évangile à l'égard des textes synoptiques ; j'ai dû me ranger à l'avis contraire. » (*La Bible, Théologie johannique*, p. 76.)

D'après Clément, ce ne fut pas seulement Jean qui fut frappé de la lacune qu'offraient les synoptiques. Les notables de son église et des églises voisines lui demandèrent de rédiger les discours de Jésus qu'ils étaient habitués à entendre de sa bouche et qu'ils ne retrouvaient pas dans les synoptiques, et Jean, sous l'impulsion de l'Esprit, sentant qu'il devait à l'Église entière ces trésors dont il avait seul conservé le dépôt, les mit par écrit. Clément appelle ce contenu particulier du IVe évangile *les choses spirituelles* (τὰ πνευματικά), en opposition aux choses *corporelles* (τὰ σωματικά), les faits extérieurs de la vie de Jésus, que les trois premiers avaient racontés en détail et que pour cette raison Jean crut pouvoir omettre. De là ce nom d'*évangile spirituel* qu'il lui donne spécialement. *Jülicher* (p. 254) croit pouvoir interpréter ce terme par celui d'*Idealevangelium*, et il arrive ainsi à la conclusion que l'auteur d'un pareil écrit pourrait bien n'être lui-même aussi qu'un disciple pneumatique, « un apôtre idéal, » qui a inventé le disciple bien-aimé pour lui prêter son évangile, aussi *bonâ fide* sans doute. L'*apôtre* Jean avait disparu pour faire place au presbytre, et voici maintenant le presbytre lui-même qui n'est plus qu'une ombre de presbytre et doit faire place à un auteur idéal! Une telle méthode peut-elle être considérée comme sérieuse? La pensée de Clément est toute simple et très réaliste. A ses yeux, le contenu élevé des paroles de Jésus dans le IVe évangile, tout en étant pneumatique, n'est pas moins *réel* que tous les autres faits de sa vie qu'il raconte aussi et avec lesquels ces discours sont toujours en relation étroite. Clément n'a pas songé un instant à reléguer ce

qu'il appelle «*les choses spirituelles*» prononcées par Christ, dans la région nébuleuse de l'idéal.

II

Mais quelqu'un demandera peut-être si entre le moment de la composition des synoptiques et la dernière dizaine d'années du Ier siècle il y a *un intervalle suffisant* pour que les trois synoptiques fussent parvenus de l'Orient et de l'Occident jusqu'en Asie Mineure, comme s'ils s'étaient donné rendez-vous à Éphèse, pour s'y rencontrer sous les yeux de Jean et recevoir là de lui à la fois leur couronnement et leur consécration finale. Cette question nous fait remonter plus haut, jusqu'à celle de la publication et de la dissémination de nos évangiles. Nous ne devons pas penser que ces écrits aient été publiés et répandus par les procédés ordinaires de librairie. Ils n'ont pas été confiés primitivement à un marchand de livres pour être offerts à des acheteurs. Leurs auteurs les composèrent en vue et, comme il est dit positivement de deux d'entre eux, à la demande des églises qu'ils travaillaient à édifier. Ces écrits terminés, ils les remirent aux directeurs de ces églises qu'ils connaissaient, qui les connaissaient personnellement et qui devaient pourvoir à leur lecture dans les assemblées de culte. Irénée désigne cette remise, par rapport à Marc, par le terme παραδέδωκε et Clément par celui de μεταδοῦναι. Par rapport à Jean, Irénée emploie le terme ἐξέδωκε qui indique simplement le fait de la publication, sans en préciser le mode. Mais il résulte des deux derniers versets de cet évangile (XXI, 24-25) et de l'expres-

sion : *afin que vous croyiez*, où l'auteur interrompt son récit pour s'adresser à l'Église (XIX, 35), que sa publication eut lieu aussi par la remise de l'écrit entre les mains de ceux qui le lui avaient demandé et qui devaient pourvoir à ce qu'il fût communiqué à l'assemblée de l'Église. Une expression semblable ne se trouve pas dans les rapports sur Matthieu ; mais il est clair que l'auteur, écrivant *parmi les judéo-chrétiens* et *dans la langue des pères*, le faisait pour que son ouvrage fût lu chez eux, non pas individuellement seulement, mais en commun, dans les assemblées de culte, comme cela avait encore lieu plus tard à Béroé (aujourd'hui Alep) au temps de Jérôme. Quant à Luc, il fait sans doute exception à cet égard. L'auteur n'exerçant point son ministère dans une église spéciale et dédiant son livre à un ami d'un rang élevé et vraisemblablement assez riche pour le publier à ses frais, il est possible que cet écrit ait suivi une marche plus conforme à la voie ordinaire.

On peut naturellement présumer qu'à cette époque avancée la narration orale, dont s'était longtemps nourrie l'Église, avait perdu beaucoup de sa fraîcheur, et même peut-être de sa pureté primitives. L'alimentation spirituelle des églises exigeait maintenant quelque chose de plus ferme et de plus vivant, et à mesure qu'approchait le moment où disparaîtraient les derniers témoins de l'histoire, qui étaient aussi les auteurs de la tradition primitive, on devait toujours plus vivement sentir le besoin de conserver inaltérés leurs récits personnels, ce qui ne pouvait se faire que par la lecture publique, dans les assemblées de l'Église, de ces récits consignés par eux-mêmes ou par leurs aides. *Reuss* a prétendu qu'une lecture régulière des écrits des apôtres ne commença qu'un demi-siècle après la ruine de Jérusalem et après leur mort,

ainsi vers 120[1]. Je crois que le besoin de lectures évangéliques ajoutées à celles de l'Ancien Testament, qui, selon *Reuss* lui-même, avaient eu lieu dès le commencement, dut se faire sentir beaucoup plus tôt. Quand Matthieu dit XXIV, 15, en parlant de l'ordre de Jésus à l'église judéo-chrétienne de fuir de Palestine à un moment donné : « Que celui qui lit fasse attention (ὁ ἀναγινώσκων νοείτω), » il est possible, sans doute, qu'il s'agisse d'un lecteur lisant privément; mais combien de lecteurs pouvaient posséder en propre un tel ouvrage? Chaque communauté avait bien plutôt un exemplaire commun, et c'est pourquoi il me paraît plus naturel de voir dans ce terme : *celui qui lit*, le lecteur public que l'auteur exhorte à souligner cet avertissement important par sa manière de l'accentuer en le lisant à l'assemblée. Il en est de même du parallèle Marc XIII, 14. Comme nous venons de le voir, Jean aussi s'adresse directement à l'Église comme telle. Il lui arrive même d'interrompre dans ce but son récit, attendant évidemment que ce qu'il écrit sera lu et relu par ceux à qui il s'adresse ainsi. Mais il est un autre passage plus décisif, si possible, c'est Apoc. I, 3 : « Heureux celui qui lit (ὁ ἀναγινώσκων) et ceux qui écoutent (οἱ ἀκούοντες) les paroles de cette prophétie. » L'opposition entre le singulier *celui qui lit* et le pluriel *ceux qui écoutent*, ne permet de penser qu'à une lecture publique, et ces deux verbes au présent s'appliquent naturellement à une lecture répétée et périodique. Ainsi donc *Reuss*, qui date l'Apocalypse de l'an 68, se trouve en contradiction manifeste avec sa propre affirmation que je viens de citer. Pour moi, qui place la composition de l'Apocalypse au temps de Domitien, à la fin du Ier siècle, je crois pouvoir conclure

[1] *Histoire du Canon*, p. 19.

de cette parole qu'à ce moment-là, vers la fin de la vie de Jean, il y avait déjà lecture publique de ceux d'entre les écrits apostoliques que possédaient les églises, à côté de celle de l'Ancien Testament.

Une prompte dissémination des écrits apostoliques a dû résulter du besoin toujours plus pressant des églises de posséder ces moyens seuls assurés d'édification. Ainsi l'une des églises d'Italie venait à entendre par l'un de ses membres, qui avait visité celle de Rome, qu'on y lisait dans le culte un évangile composé par Marc, compagnon de Pierre, et aussitôt cette église se mettait en communication avec celle de Rome pour en obtenir un exemplaire. Tertullien, qui vivait encore tout près du moment où s'accomplissait entre les églises cette communication, l'a décrite de cette manière, en s'adressant à Marcion, qui prétendait n'admettre que l'évangile de Luc *(Adv. Marc.* IV, 5) : « La même autorité des églises apostoliques [qui patronne Luc], garantit également les autres évangiles que nous possédons « per illas et secundum illas, » c'est-à-dire *par elles* et *selon elles*, ce qui signifie : par les copies de l'original déposé dans leurs archives, copies qu'elles font elles-mêmes confectionner pour les autres églises ; et *selon elles*, en ce sens qu'elles ont soin que ces copies soient exactement conformes à l'original apostolique.

Nous avons vu que le mode de publication de nos évangiles, tel que nous l'avons indiqué plus haut, écarte tout soupçon de fraude; le *mode de propagation* que nous venons de décrire, sans exclure toute possibilité d'altération du texte, ne permet pas de s'attendre à des changements graves et atteignant le fond même de l'histoire et de l'enseignement de Jésus.

Si l'on tient compte des relations incessantes et multipliées qui existaient entre les églises des différentes con-

trées de l'Orient et de l'Occident, relations dont rendent témoignage l'*Histoire* d'Eusèbe et déjà les lettres de Paul de la captivité romaine (Col. IV, 7 et suiv.; Phil. II, 19 et suiv.), on comprendra que rien d'important ne pouvait se passer dans une église sans que les autres en fussent bientôt informées et qu'en particulier, par un effet du besoin pressant de renseignements sûrs et authentiques sur la vie de Jésus qui se faisait de plus en plus sentir à cette époque, le bruit de l'existence d'un écrit apostolique ou semi-apostolique sur ce sujet devait se répandre immédiatement de proche en proche dans toutes les églises et amener des demandes fréquentes adressées à celle que l'on savait dépositaire de ce trésor. Ainsi dut s'opérer promptement la dissémination de nos évangiles.

Un peu avant la fin du Ier siècle, nous constatons chez *Clément de Rome* l'emploi des deux évangiles de Matthieu et de Luc, dont les textes respectifs du sermon sur la montagne se trouvent mélangés dans sa lettre à l'église de Corinthe (c. 5), sans doute parce qu'il cite de mémoire. Nous constatons également l'emploi de Matthieu, probablement aussi avant la fin du Ier siècle, vers 95, dans l'épître dite de *Barnabas*, composée vraisemblablement à Alexandrie : « De peur, y est-il dit (4, 14), que, *comme il est écrit* (ὡς γέγραπται), il ne se trouve parmi nous beaucoup d'appelés et peu d'élus. » Cette parole de Jésus se lit Matthieu XXII, 14. *Volkmar (Ursprung unserer Evangelien*, p. 110-112), d'après l'exemple de quelques anciens, préfère voir ici une citation d'un livre apocryphe, le IVe d'Esdras, où il est dit (8, 3) : « Il y en a beaucoup de créés, mais peu seront sauvés (multi sunt creati, pauci autem salvabuntur). » Cette préférence fait peu d'honneur à l'impartialité du critique. Non seulement il n'est point certain que ce livre apocryphe soit antérieur à l'épître de Barnabas ; mais encore l'oppo-

sition entre *appelés* et *élus,* qui est la notion essentielle du passage de Barnabas et de celui de Matthieu, présente un tout autre contraste que celui de *créés* et de *sauvés*. *Hilgenfeld*, lui, dit franchement en parlant de ce γέγραπται de Barnabas (*Der Kanon,* p. 10) : « C'est ici la première application du terme d'*Écriture* à une parole évangélique. » Il faut remarquer encore qu'il est bien difficile de ne pas voir dans Barn. c. 5, 9 une allusion à Matth. IX, 13. Quant à nous, nous ne concluons de ces citations qu'une chose, c'est que déjà, avant l'an 100, l'évangile de Matthieu était parvenu en Égypte, tout comme ceux de Matthieu et de Luc étaient parvenus à Rome. Il n'y a dès lors rien d'impossible à ce que dans la dernière dizaine d'années du Ier siècle ils fussent également parvenus à Éphèse. Il en a probablement été ainsi de celui de Marc, quoique nous n'en ayons pas de preuve écrite. Les relations incessantes entre Rome et Éphèse autorisent à le penser, et peu après, vers 120, nous trouvons cet écrit entre les mains de Papias à Hiérapolis. Éphèse occupait à ce moment une position centrale pour le reste de l'Église, et cela religieusement aussi bien que géographiquement. « Après avoir passé de Jérusalem à Antioche, le centre de gravité de l'Église s'était transporté d'Antioche à Éphèse, » a dit avec raison *Thiersch*. C'était le résultat du travail de Paul d'abord, puis du séjour de Jean, le dernier des apôtres, qui était venu arroser ce que Paul avait planté. Nous avons vu par une parole de l'Apocalypse, livre écrit selon Irénée au temps de Domitien (81-96), qu'à cette époque existait déjà une lecture régulière, dans les assemblées de culte, non seulement de l'Ancien Testament, mais aussi d'écrits chrétiens.

Il y a par conséquent toute raison de penser que les trois synoptiques se trouvaient aussi en la possession de

l'église d'Éphèse et qu'ils étaient lus dans son culte avant la fin du Ier siècle. Ce fut alors que dut devenir sensible la différence entre le caractère populaire et plus extérieur de la narration traditionnelle, conservée dans les synoptiques, et celui plus élevé, plus intime et plus personnel des récits de Jean. Ce contraste, vivement perçu dès l'abord, d'après le récit de Clément, par les collègues et auditeurs ordinaires de Jean et par Jean lui-même, dut naturellement provoquer de la part des premiers la demande dont parle Clément et que nous retrouvons plus tard amplifiée dans le Fragment de Muratori et chez Jérôme (*Comment. in Matth.* Proœm.) Quelque chose dans le cœur de Jean dut correspondre à cette invitation. « Divinement poussé, » comme dit Clément, il sentit le devoir de consigner avant sa mort les choses les plus élevées qu'avait prononcées le Seigneur sur sa relation avec le Père, avec les croyants et avec le monde. Telle fut l'origine, à la fois naturelle et divine, du IVe évangile, par lequel fut complété le *saint quadrige,* comme les Pères appellent le recueil évangélique. Arrivés à Éphèse de Palestine, d'Italie et de Grèce (ou de Syrie), pendant les trente années qui séparèrent l'an 70 de l'an 100, les synoptiques reçurent par la main de Jean, dans cette église qui était alors le foyer de la chrétienté, leur couronnement, et sans doute en même temps leur réunion en un seul volume.

Ce que nous disons ici, nous paraît résulter naturellement des deux témoignages d'Irénée et de Clément, lors même que ni l'un ni l'autre ne pousse son rapport jusqu'à mentionner la réunion des quatre en un seul tout. Ils s'en sont tenus aux quelques détails qu'ils avaient reçus par la tradition sur la composition de ces quatre écrits olément. Mais il me paraît que l'on est conduit à penser qu'il ne s'écoula pas longtemps entre la composition du

quatrième évangile et sa réunion en un seul tout avec les trois autres. C'étaient les documents apostoliques de l'évènement qui sert de fondement à l'existence et à la conservation de l'Église. Comment n'aurait-on pas senti bien vite ce qu'il y avait d'incomplet et de partiel, non seulement dans chacun d'eux, mais encore chez les trois premiers sans le quatrième? On l'avait remarqué à Éphèse dès la première lecture des synoptiques. Le simple respect de la vérité sur la personne de Jésus devait obliger moralement ceux qui les connaissaient et les possédaient tous quatre, à ne plus les séparer, mais à réunir ces documents si différents, pour donner à l'Église la plénitude de la connaissance de son Christ. Il y avait, de plus, un fait qui devait y conduire directement; c'était que le dernier de ces écrits avait été composé en relation directe avec les trois autres et n'était compréhensible que par ce rapport, comme aussi lui seul jetait le plein jour sur la personne et l'enseignement de Celui dont les autres racontaient en détail la vie et les paroles. On ne peut méconnaître, en effet, que tout l'évangile de Jean, du commencement à la fin, suppose chez ses lecteurs la connaissance de la narration synoptique. Non seulement Jean remplit plusieurs lacunes laissées par les évangiles précédents : ainsi, la première année du ministère de Jésus, en Judée; ses trois séjours à Jérusalem, avant celui de la Passion; et le miracle, si influent sur la catastrophe finale, de la résurrection de Lazare. Mais son propre récit offre plusieurs détails, qui ne s'expliquent que pour qui connaît la narration synoptique : ainsi, l'allusion à l'élection des Douze (VI, 70) dont il n'avait pas été question plus haut; la désignation de Béthanie comme « le bourg de Marie et de Marthe » (XI, 1), quoique ces deux femmes n'eussent pas encore été nommées; l'omission des scènes de Gethsé-

mané et de l'institution de la sainte Cène, supposées connues des lecteurs, et surtout le résumé si bref de toute l'activité galiléenne dans ce seul et unique verset (VI, 2) : « Une foule nombreuse l'accompagnait parce qu'elle voyait les miracles qu'il faisait sur les malades. » On trouve même chez Jean des rectifications expresses et intentionnelles de certains traits du récit synoptique : par exemple lorsque (III, 24) il redresse l'erreur commise par Matthieu et Marc, qui font commencer le ministère public de Jésus après l'emprisonnement de Jean-Baptiste (Matth. IV, 12; Marc I, 14), ou lorsqu'à plusieurs reprises (XIII, 1; XVIII, 28; XIX, 42) il relève dans l'histoire de la Passion des détails destinés à préciser le vrai jour de la mort de Christ, obscurci dans le récit synoptique. Avec une pareille corrélation entre Jean et les autres évangiles, continuer à répandre ceux-ci non réunis au dernier, c'eût été, de la part de quiconque les connaissait et les possédait tous les quatre, une sorte d'infidélité.

Sans doute les trois synoptiques continuèrent à se répandre isolément dans les diverses contrées de l'Église à côté des exemplaires renfermant les quatre réunis. Quant à ces derniers il me paraît probable, comme l'a pensé *Zahn*, qu'ils avaient en tête, comme titre général le seul mot : τὸ Εὐαγγέλιον, *l'Évangile*, tandis que chacun des quatre écrits dont se composait le recueil, portait en tête, comme titre spécial, les simples mots : Κατὰ Μαθθαῖον, Κατὰ Μάρκον, etc. Nous trouvons encore aujourd'hui dans les plus anciens manuscrits la trace de cette forme la plus antique. Ainsi dans ℵ B, dans D (au haut des pages), dans F (pour Luc et Marc) et dans plusieurs manuscrits de l'ancienne traduction latine et de la Vulgate, ce titre abrégé est même devenu une sorte de substantif, comme dans ces expressions : « Ici *finit Selon Matthieu*

(explicit Secundum Matthæum). Ici *commence Selon Jean* (Incipit Secundum Joannem), » ou encore dans D : « Ici commence Selon Marc (Incipit Secundum Marcum ; Ἄρχεται Κατὰ Μάρκον), etc. etc. »

Toutes ces considérations me font supposer que la réunion de nos quatre évangiles en un volume unique doit avoir eu lieu, sinon sous les yeux et avec la participation de Jean, du moins peu de temps après son départ et avec la certitude de son assentiment. Il est même difficile de croire que plus tard cette réunion eût pu s'accomplir sans discussion ni opposition ; car les désaccords multiples que présentent les synoptiques sur une foule de points particuliers et la différence générale si frappante qui règne entre eux et l'évangile de Jean eussent certainement mis obstacle à leur réunion pacifique en un seul livre qui, selon une expression de Celse, « se transpercerait de sa propre épée ! »

On peut à certains égards rapprocher le résultat auquel nous avons été conduits par la tradition primitive, consignée dans les rapports d'Irénée et de Clément, de la conclusion à laquelle est arrivé un écrivain bien au courant de tous les travaux modernes et auquel on ne peut reprocher un respect exagéré de la tradition. *Renan* (*Vie de Jésus*, 1re éd., p. XXXVII) résume ainsi son point de vue sur la question : « En somme, j'admets comme authentiques les quatre évangiles canoniques. Tous, selon moi, remontent au Ier siècle, et ils sont à peu près des auteurs à qui on les attribue. » Ce *à peu près* se rapporte à l'opinion d'après laquelle les évangiles de Matthieu et de Jean auraient été composés par les *disciples* de ces deux apôtres.

III

Nous avons maintenant à rechercher les faits qui peuvent nous éclairer sur *la présence et l'emploi de ces quatre écrits*, soit isolés, soit réunis, depuis le commencement jusque vers le milieu du second siècle, soit entre le règne de Trajan et l'époque de Justin Martyr.

Le premier indice que nous rencontrons, se trouve dans un passage d'Eusèbe (*H. E.* III, 37), où il parle d'un puissant travail missionnaire qui s'accomplit au temps de Trajan, et dans lequel il attribue un rôle à nos évangiles. Voici ce passage :

> La plupart des disciples d'alors, saisis dans leur âme par la parole divine d'un ardent amour de la sagesse, commencèrent par accomplir l'ordre du Seigneur en distribuant leurs biens aux pauvres; puis, s'exilant de leur patrie, ils accomplissaient l'œuvre d'évangélistes, sans autre ambition que celle d'annoncer Christ à ceux qui n'avaient pas encore entendu la parole de la foi et de leur *transmettre le livre des divins évangiles* (τὴν τῶν θείων εὐαγγελίων παραδιδόναι γραφήν).

En un sens cette œuvre était la continuation du travail missionnaire apostolique qui n'avait point cessé dans l'Église, comme on peut le voir par 3 Jean, v. 7 : « Car ils sont sortis pour son nom, ne recevant rien des Gentils. » Ceux dont parlait ainsi Jean étaient sans doute les mêmes personnes que la Didaché désigne par le titre d'*apôtres* (XI, 3). Si elle leur interdit de rester plus de deux jours dans le même endroit, il s'agit évidemment, non du lieu où ils exerceront leur mission, mais des églises par lesquelles

ils devront passer pour s'y rendre. D'autre part on ne peut méconnaître que le passage d'Eusèbe caractérise un fait nouveau et extraordinaire : « *La plupart* des disciples d'alors, dit-il, *saisis dans leur âme* d'un *amour ardent* de la sagesse (σφοδροτέρῳ φιλοσοφίας ἔρωτι πληττόμενοι) par la parole divine. » Peut-être deux faits importants, la mort du dernier des apôtres et la fin de la centaine d'années écoulée depuis la venue de J.-C., contribuèrent-ils à imprimer aux croyants un élan nouveau pour l'œuvre missionnaire à laquelle l'Église était appelée. De pareils mouvements se sont reproduits bien des fois dans l'histoire de l'Église.

On connaît en particulier le puissant réveil missionnaire qui se produisit dans l'église morave en 1728. « Comme on célébrait à Herrnhut une fête chrétienne, au milieu des chants, des prières et des allocutions, l'Esprit de Christ saisit tous les cœurs et leur communiqua une puissante et nouvelle impulsion à faire avec Dieu quelque acte de valeur. » Alors commença dans cette église le travail missionnaire qui n'a pas cessé jusqu'à cette heure et qui des Antilles (1732) a passé successivement au Groënland, aux Indiens de l'Amérique du Nord, à la Guyane, à la Cafrerie, au Labrador, à la côte des Mosquitos, à l'Australie, et enfin récemment à l'Alaska, sur le détroit de Behring [1]. Comme ce travail missionnaire a duré dans cette petite église depuis plus d'un siècle et demi, il en fut de même de l'œuvre commencée au temps de Trajan, à laquelle Eusèbe rattache encore la mission de Pantène, en Inde (Arabie?), vers la fin du II^e^ siècle (V, 10). Voici comment cet historien raconte (III, 37) l'œuvre de ces évangélistes : « Après avoir posé en divers endroits les fondements de la foi et établi des

[1] Voir l'intéressant ouvrage *Les Missions moraves*, par E.-A. Senft.

pasteurs, auxquels ils confiaient le soin des âmes qui avaient été gagnées, ils partaient de nouveau pour d'autres contrées et nations avec la grâce et la coopération de Dieu... de sorte qu'à la première audition, des foules recevaient avec empressement le culte du Créateur de toutes choses. » Le style de ce passage, a-t-on dit, est celui d'Eusèbe ; il n'a donc pas tiré cela d'une de ses sources ; mais il n'en est pas moins certain qu'il n'a pas tiré ce récit de son imagination, lors même qu'il a pu le reproduire à sa manière. Il connaissait une quantité d'écrits dont il cite des fragments et que nous n'avons plus, et c'est certainement de l'un d'eux qu'il avait tiré la connaissance de ce grand élan missionnaire qui avait eu lieu dès le commencement du IIe siècle. Du reste l'histoire prouve suffisamment la réalité du fait. Quand Pline, gouverneur de Bithynie, écrit à Trajan, entre 109 et 112 *(Epist.* X, 97), que « beaucoup de gens de tout âge, de tout rang, des deux sexes, ont déjà été et seront encore appelés en justice. En effet, la contagion de cette superstition (le christianisme) ne s'est pas seulement répandue dans les villes, mais aussi dans les villages et dans les campagnes ; cependant il paraît possible d'arrêter le mal et d'y remédier. Du moins il est certain que *les temples déjà presque abandonnés* recommencent à être fréquentés, que *les sacrifices solennels longtemps négligés* reprennent, et qu'on recommence à vendre ci et là (passim) la viande des victimes qui *ne trouvait plus que de très rares acheteurs* (rarissimus emptor), » — il est impossible de méconnaître la puissance du travail auquel l'Église venait de se livrer au sein de l'Empire ; et nous n'avons aucune raison de croire que ce tableau ne s'appliquât qu'à la province de Pline. Car un peu plus tard, à la suite du voyage que Justin avait fait de Naplouse, sa patrie, jusqu'à Rome, entre 120 et 140, il

décrivait ainsi ses impressions *(Dial.* c. 117) : « Il n'y a absolument pas une race d'homme, soit d'entre les Barbares, soit d'entre les Grecs, ou quelque nom qu'on lui donne, soit des Scythes, soit de ceux qu'on appelle Nomades parce qu'ils vivent avec leurs troupeaux dans des tentes, du sein de laquelle ne montent des vœux et des actions de grâces au Père et créateur de tous, par le nom de Jésus crucifié. » Accordons la possibilité de quelque exagération ; un immense travail d'évangélisation s'était en tout cas opéré durant les 20 ou 30 années qui séparent Trajan de Justin, et il ne s'était pas opéré tout seul. Les évangélistes d'Eusèbe n'étaient pas des fantômes de son imagination ; ils avaient bien travaillé ! Saint Paul avait traversé les mêmes contrées, sans doute, mais en se bornant à allumer le flambeau de l'Évangile dans les villes capitales, Antioche, Éphèse, Thessalonique, Corinthe, Rome. De vastes espaces vides séparaient ces points lumineux. C'étaient ces campagnes intermédiaires que les évangélistes, dont nous parle Eusèbe, avaient évangélisées. Une autre preuve douloureusement éloquente de l'efficacité de leur travail se trouve dans la terrible persécution, par laquelle le paganisme, grièvement blessé, prit sa revanche dans la seconde partie de ce siècle, sous Marc-Aurèle, comme dans le siècle précédent il avait répondu par les persécutions de Néron et de Domitien aux puissants succès de la prédication apostolique.

Mais le trait le plus intéressant de ce récit d'Eusèbe, pour le sujet qui nous occupe, ce sont les derniers mots qui parlent de *la communication des divins évangiles* à ces nouvelles églises par les missionnaires qui les avaient fondées. Encore aujourd'hui, l'un des premiers soins des missionnaires, lorsqu'ils ont appris la langue d'un peuple païen et que par leur prédication ils ont fondé une église,

c'est de traduire dans sa langue les écrits évangéliques, comme le meilleur moyen d'entretenir la foi qu'ils ont fait naître. Nous lisons dans Eusèbe (V, 10) que l'apôtre Barthélemy, en partant pour annoncer l'Évangile dans les Indes, avait emporté avec lui l'évangile de Matthieu en langue hébraïque et que lorsqu'un siècle plus tard l'évangéliste Pantène visita les églises que cet apôtre avait fondées, il y trouva cet évangile, qui sans doute avait été copié plus d'une fois. Si un apôtre qui pouvait dire : « J'ai vu de mes yeux, ouï de mes oreilles, » avait jugé utile un pareil appui, il devait à plus forte raison en être ainsi de simples évangélistes qui ne savaient que par ouï-dire ce qu'ils annonçaient. Sans doute dans les termes d'Eusèbe il y a un mot qui sent le style de son siècle plus que celui d'un écrivain d'un âge plus ancien : c'est l'épithète de *divins* (θείων) appliquée aux évangiles. Mais cela n'empêche point qu'il n'ait puisé le fait lui-même dans l'écrit d'un de ses devanciers, tout en le racontant à sa manière. Avant de quitter ce rapport d'Eusèbe, remarquons encore le contraste entre le terme au singulier τὴν γραφήν, *le livre*, et le terme pluriel τῶν εὐαγγελίων, *des évangiles*, dont l'un indique l'unité du recueil et l'autre la pluralité des écrits dont il se compose.

Dans tous les cas, il est certain qu'Eusèbe ne se serait pas exprimé de la sorte si, avec sa grande érudition et par ses nombreuses lectures, dans lesquelles nous ne pouvons plus le suivre, il n'avait été amené à la conviction que « le livre des divins évangiles, » par lesquels il entendait certainement nos quatre évangiles canoniques[1], avait été répandu, en même temps que la prédication évangé-

[1] Voici comment s'exprime Eusèbe, *H. E.* III, 25 : « Et il faut placer au premier rang le saint quadrige des évangiles (τὴν ἁγίαν τῶν εὐαγγελίων τετρακτύν) qui est suivi de l'écrit des Actes des apôtres. »

lique, par les missionnaires dont il mentionne l'œuvre, au commencement du IIe siècle. Cette conviction du savant historien doit avoir quelque poids dans la balance de la science. D'autant plus que nous pouvons en contrôler la vérité par une déclaration de *Justin Martyr* qui, après avoir traversé l'Asie et l'Europe, de l'an 120 à 140, racontait qu'il avait trouvé partout les *Mémoires des apôtres,* — nous verrons qu'il entendait par là nos évangiles, — lus à côté de l'Ancien Testament dans les assemblées de culte de toutes les églises. Qui donc les leur avait apportés?[1]

Du reste, les écrits de la première partie du second siècle, au moyen desquels nous pouvons contrôler l'assertion d'Eusèbe, ne sont pas nombreux. A cette époque où l'on agissait beaucoup, on écrivait moins, et si l'on citait nos évangiles, ce n'était pas en les désignant par les noms de leurs auteurs, mais plutôt en disant, comme nous le voyons chez Barnabas et chez Clément de Rome : « Il est écrit, » ou : « Souvenez-vous des paroles de Jésus, » ou : « des paroles que le Seigneur a dites en enseignant. » Dans ces conditions, on ne peut s'attendre à trouver, dans les rares écrits qui nous restent, des citations dans lesquelles les évangélistes soient nommément désignés. Ce n'est que plus tard, lorsqu'une foule d'écrits hérétiques pullulèrent dans l'Église, que l'on se mit à donner pour

[1] Il est vrai qu'Irénée *(Hær.* III, 4) rappelle que *plusieurs* nations barbares sont arrivées à la foi *sine chartâ et atramento* (sans papier, ni encre). Mais ce fait, il le cite comme un cas exceptionnel. Il s'agit de peuplades barbares dans la langue inconnue desquelles l'évangile ne pouvait encore être traduit. Il en était tout autrement des populations civilisées de l'Empire parlant en général le grec, langue de nos évangiles, et qui pouvaient ainsi les lire dans l'original. L'exception même signalée par Irénée prouve que les populations de l'Empire n'avaient pas été converties sans évangile écrit.

garantie le nom des auteurs de nos évangiles, comme on commence à le voir chez Papias.

Mais si les écrits des Pères datant de cette époque sont peu nombreux, cette lacune est en quelque mesure comblée par les écrits des auteurs de systèmes hétérodoxes. Ils employaient l'exégèse des évangiles, dont ils interprétaient à leur gré les textes, pour combattre la doctrine traditionnelle enseignée par l'Église. Cette attitude agressive donnait à leurs travaux une vigueur que n'avait pas au même degré le travail purement défensif des écrivains ecclésiastiques. Parcourons rapidement les écrits des uns et des autres.

Au seuil du second siècle se place, si je ne me trompe, l'écrit récemment retrouvé et publié par l'archevêque grec Bryennius, la *Didaché des douze apôtres*, Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων[1].

La critique est très hésitante quant à la date de cet écrit. *Hilgenfeld* le place assez tard, dans la seconde moitié du second siècle (de 160 à 190). *Harnack* un peu plus tôt (de 120 à 165), tout en ajoutant cependant cette observation importante, « que bien des traits de cet écrit, soit quant à la forme, soit quant au contenu, se comprennent encore mieux entre 80 et 120, qu'entre 120 et 165. » *Bryennius* lui-même dit : de 120 à 160. Les Anglais le placent en général beaucoup plus tôt, *Lightfoot* de 80 à 100 ; *Farrar* en l'an 100 ; *Schaff*, de 90 à 100. *Zahn* aussi remonte jusqu'à l'an 80. Les Français se placent aux deux extrémités ou au milieu de cette liste : *Paul Sabatier* parle du milieu du *premier* siècle ; *Ménégoz*, de 80 à 100 ; *Bonet-Maury*, de 160 à 190.

[1] Ce titre plus bref est suivi de cet autre : Διδαχὴ Κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν (*Enseignement du Seigneur par les douze apôtres aux Gentils*).

Pour moi, il me paraît que la date la plus probable est : un peu avant ou après l'an 100. La Didaché a sa place la plus vraisemblable entre l'épître de Clément Romain et les lettres d'Ignace. En effet elle laisse encore le champ complétement ouvert à l'exercice des dons libres *(prophètes* et *docteurs) ;* elle parle, comme Clément, des évêques et des diacres élus par l'Église, mais sans qu'il y ait la moindre trace de l'épiscopat monarchique d'Ignace. « Élisez-vous à vous-mêmes, dit l'auteur (XV, 1), *des évêques* et *des diacres ;* » ces seuls fonctionnaires désignés rappellent ceux qui paraissent dans les écrits de la fin de l'âge apostolique (comp. Philip. I, 1 et 1 Tim. III, 1 et 8). La sainte Cène paraît encore être jointe au banquet appelé Agape : Μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι, οὕτως εὐχαριστήσατε (X, 1). Ce mot ἐμπλησθῆναι, être rassasié, ne peut guère être pris au sens spirituel. *Harnack* dit lui-même : « Ainsi encore un véritable repas. » Or au temps de Pline, vers 109, les deux actes de l'Agape et de la sainte Cène, primitivement unis (1 Cor. XI), paraissent déjà séparés (le culte a lieu le matin ; le repas, le soir). Il en est de même au temps de Justin. Enfin nulle allusion au gnosticisme stigmatisé par Ignace.

Spence, dans son important écrit *The teaching of the twelve Apostles*, 1885, Excurs. II, a supposé avec quelque vraisemblance, me paraît-il, que l'auteur de cet écrit si considéré dans la primitive Église, pourrait être l'évêque de Jérusalem, Syméon, le cousin de Jésus et le successeur de Jacques, premier chef de l'Église judéo-chrétienne après les apôtres. Eusèbe raconte le supplice de ce Syméon qui fut crucifié en l'an 107, à l'âge de 120 ans.

L'auteur était certainement un judéo-chrétien (l'ordre de prier trois fois le jour, de jeûner deux jours par semaine, de ne pas manger de viandes sacrifiées), mais en même temps

un judéo-chrétien très hostile au judaïsme pharisaïque dont il appelle le jeûne (VIII, 1) le jeûne *des hypocrites* (comp. Luc XVIII, 12). Les Juifs jeûnaient le mardi et le jeudi, en souvenir de la montée de Moïse sur le Sinaï et de sa descente de la montagne. L'auteur veut qu'on jeûne le mercredi et le vendredi, jours de la trahison et de la crucifixion de Jésus, et il appelle même ce dernier jour *la préparation* (παρασκευή), à la manière juive (VIII, 1, 2).

Si le sous-titre qui se trouve dans le manuscrit retrouvé par Bryennius est authentique, l'auteur a rédigé ce traité comme une espèce de manuel d'enseignement apostolique, composé à l'usage des églises judéo-chrétiennes, pour s'en servir dans l'évangélisation des païens environnants. Les six premiers chapitres servent à mettre ceux-ci avant tout sous la discipline de la loi, ainsi que l'avait fait Moïse pour Israël. Les dix derniers tracent aux églises, formées de ces païens une fois baptisés, la vraie marche à suivre pour rester fidèles à l'Évangile apostolique.

C'est l'évangile de Matthieu qui est le plus ordinairement cité dans cet écrit; celui de Luc l'est aussi plusieurs fois. L'auteur ne cite pas ces écrits nominalement; il dit d'une manière générale : « Comme le Seigneur l'a ordonné dans son Évangile » (VIII, 2), ou : « Selon le dogme de l'Évangile » (XI, 3); et la question est de savoir si par ce mot *l'Évangile*, il entend l'enseignement chrétien en général ou un *écrit* dans lequel il est renfermé. Les deux passages cités permettraient le premier sens, quoique le mot δόγμα s'applique plutôt à une décision formulée par écrit. Mais d'autres passages me paraissent décider la question dans le second sens; ainsi XV, 3 : « Reprenez-vous mutuellement dans la paix, comme vous l'avez dans l'Évangile » (ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ); XV, 4 : « Faites vos prières et vos

aumônes, comme vous l'avez dans l'Évangile de notre Seigneur. » Ces mots : *comme vous l'avez dans*, me paraissent ne pouvoir se rapporter qu'à un *écrit ;* c'est comme si l'auteur invitait ses lecteurs à comparer ses préceptes avec le texte évangélique qu'ils possèdent eux-mêmes. *Harnack*, dans son beau travail sur la Didaché *(Texte und Unters.*, t. II, Cah. 1, p. 69), s'exprime ainsi : « Qu'a entendu l'auteur par ce mot *l'Évangile?* En tout cas une *rédaction écrite* bien connue des églises, comme le montre l'expression : *Vous avez dans*[1]. » Le même savant ajoute : « De ce que le pluriel εὐαγγέλια n'est pas employé dans la Didaché, on ne peut pas conclure que l'auteur n'ait eu sous les yeux qu'un seul écrit évangélique. » En effet *Harnack* reconnaît lui-même que dans six passages l'auteur fond ensemble, comme nous le constatons aussi chez Clément et Polycarpe, les textes de Matthieu et de Luc (p. 77). Marc n'est pas cité, sans doute parce que les citations sont toujours tirées des enseignements de Jésus et que ceux-ci sont surtout renfermés dans Matthieu et Luc. Quant à Jean, *Harnack* déclare, p. 81, « qu'il n'est pas possible de mettre en doute la conformité des prières de la sainte Cène (ch. IX et X) avec l'évangile de Jean. » Il cite (p. 80) douze paroles qui rappellent littéralement les expressions de Jean et il constate l'accord de ces deux écrits dans leur manière de concevoir cet acte sacré. Il reconnaît : « que ces prières procèdent du même esprit dont sont provenus Jean VI et XVII. » Et de tout cela, il ne croit pas pouvoir conclure « que l'auteur de la Didaché

[1] Harnack a d'autant moins de peine à reconnaître le vrai sens du mot *Évangile* dans ce passage qu'il place la Didaché beaucoup plus tard, vers le milieu du second siècle. Nous avons reconnu l'impossibilité de cette manière de voir. Mais la claire déclaration d'Harnack ne nous en est pas moins précieuse à notre point de vue.

ait connu l'évangile de Jean. » Il a seulement écrit « sous l'influence d'un milieu dans lequel l'évangile de Jean était connu. » Eh quoi ! l'auteur aurait vécu dans le milieu où cet évangile était connu et il n'aurait pas trouvé le moyen de se le procurer ! En somme, nous constatons par la Didaché que, vers l'an 100, l'auteur de cet écrit, travaillant soit dans le Hauran, soit en Syrie, soit en Égypte, possédait, ainsi que les églises auxquelles il s'adressait, un recueil évangélique contenant Matthieu et Luc certainement, vraisemblablement aussi Jean.

La Didaché forme, comme l'a dit *Schaff*, la transition des temps apostoliques à l'âge patristique ; mais j'ajoute : Par quelle chute à pic !

Le premier écrit qui nous place décidément au second siècle, ce sont *les Lettres d'Ignace*. On n'attendra pas de nous que nous rouvrions ici la discussion sur ce recueil. La collection des quinze lettres est universellement condamnée à cette heure. Depuis les travaux de *Zahn*[1] et de *Lightfoot*[2], les trois lettres en syriaque trouvées par Cureton ont perdu la faveur qu'elles avaient d'abord obtenue ; il est reconnu que ce ne sont que des extraits. Le recueil des sept lettres énumérées par Eusèbe me paraît en échange suffisamment garanti, comme l'a reconnu M. *Jean Réville*, dans son travail publié dans la *Revue de l'histoire des Religions* en 1890. L'originalité tout à fait exceptionnelle de ces lettres les défend contre le soupçon de fabrication ; le feu étrange qui les pénètre, ne saurait être un feu de décor. Des phrases peuvent se composer artificiellement ; un semblable caractère ne s'invente pas. Nous voyons surgir ici une personnalité absolument unique

[1] *Ignatius von Antiochien*, 1873.
[2] *The apostolic Fathers* (S. Ignatius ; S. Polycarpus, 2e éd., 1889).

dans l'histoire, même dans celle de la chrétienté. L'idée de l'épiscopat monarchique, qui est encore absente de l'épître de Clément et de la Didaché, est fortement accentuée dans ces lettres ; il est vraisemblable que le progrès de l'organisation épiscopale s'était opéré plus rapidement en Syrie et en Asie Mineure que dans les autres églises. Si les fonctionnaires nommés dans l'Apocalypse I-III *Anges des églises*, sont soit la personnification des conseils presbytéraux de ces églises, soit même leurs présidents, comme Jacques et Syméon l'avaient été de celle de Jérusalem, l'Apocalypse se trouve être ainsi l'intermédiaire entre les épîtres Pastorales et la lettre de Clément, d'une part, et les lettres d'Ignace, d'autre part. Toutefois il faut bien remarquer que l'évêque, chez Ignace, est encore un fonctionnaire purement *paroissial,* et n'appartient nullement à la classe des évêques *diocésains* de la seconde moitié de ce siècle, tels que les évêques de Rome, Pothin de Lyon ou Sérapion, en Syrie.

Si les lettres d'Ignace sont authentiques, elles doivent dater de 107 à 115, époque probable de son martyre. Il y est parlé plusieurs fois de *l'Évangile* dans le sens abstrait d'enseignement évangélique ; ainsi *Smyrn.* c. 5 : « Ceux que n'ont pas convaincus les prophéties, la loi de Moïse, ni même l'Évangile » ; *Philad.* c. 9 : « L'Évangile est l'accomplissement de l'immortalité. » Mais il est d'autres passages où ce terme me paraît ne pouvoir s'appliquer qu'à des *écrits* évangéliques ; ainsi *Smyrn.* c. 7 : « Il convient de s'attacher aux prophètes, mais particulièrement à l'Évangile dans lequel nous est révélée la Passion et où se trouve accomplie (τετελείωται) la résurrection » ; ainsi encore *Philad.* c. 5 : « afin que j'atteigne l'héritage en recourant (προσφυγὼν) à l'Évangile, comme à la chair de Jésus, et aux apôtres, comme au conseil presbytéral de l'Église (ὡς πρεσβυτερίῳ

ἐκκλησίας) ; et nous aimons aussi les prophètes parce qu'ils ont, eux aussi, prophétisé en vue de l'Évangile. » L'Évangile, appelé *la chair de Jésus,* pourrait sans doute désigner la narration orale de sa vie et de sa mort, comme il a ce sens à la fin du passage cité. Mais l'expression *recourir à* ou *se réfugier vers* (προσφυγεῖν) fait plutôt penser à un objet concret, auquel on revient ou qu'on ressaisit, comme lorsque Clément, c. 47, dit : « Reprenez (ἀναλάβετε) l'épître du bienheureux Paul. » Quant aux apôtres, ils ne peuvent, au temps d'Ignace, être comparés au conseil presbytéral de l'Église qu'en raison de leurs écrits, qui lui tracent sa marche pour tous les temps ; enfin il est clair que *les prophètes* désignent ici des écrits et non des personnes. Il me paraît qu'il faut conclure de ces raisons que par le terme *l'Évangile* Ignace a voulu désigner ici des *écrits* évangéliques.

Cette conclusion est confirmée par les nombreuses citations de passages évangéliques, que nous trouvons dans ses lettres. Matthieu est celui qui est cité le plus fréquemment, tout comme dans la Didaché. Dans l'épître aux *Smyrniotes*, cet évangile est cité deux fois ; c. 1, le baptême de Jésus : « afin que fût accomplie toute justice » (comp. Matth. III, 15) ; c. 6, le mot de Jésus à l'occasion du célibat (ὁ χωρῶν χωρείτω) ; comp. Matth. XIX, 12. — *Éphés.* c. 17 (l'onction de Marie); comp. Matth. XXVI, 7 et suiv. et Jean XII, 3 (l'Église embaumée ainsi que la maison du repas). — *Trall.*, c. 11, 1 (φυτεία πατρός) ; comp. Matth. XV, 13. — *Polyc.*, c. 2 (φρόνιμος ὡς ὁ ὄφις, etc.) ; comp. Matth. X, 16.

Luc n'est cité expressément qu'une fois; *Smyrn.* c. 3 : « Lorsqu'il vint vers Pierre et les siens, il leur dit : Prenez, touchez-moi, et voyez que je ne suis pas un esprit sans corps (δαιμόνιον ἀσώματον). » Il y a dans Luc : «Voyez

mes mains et mes pieds, que c'est moi-même; touchez-moi et voyez, parce qu'un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'ai ; » comp. Luc XXIV, 39, 40. Malgré l'expression *un esprit sans corps*, qui ne se trouve pas dans Luc, et que Jérôme dit être empruntée à l'évangile des Hébreux, la reproduction générale du passage de Luc n'est pas contestable. Quant à cette expression étrange, Eusèbe qui connaissait bien l'évangile des Hébreux, tel qu'il existait dans son propre diocèse, à Césarée, dans la bibliothèque de Pamphile, ne l'y avait point trouvée. Origène pas davantage; car il la faisait provenir d'un tout autre écrit, de la *Prédication de Pierre*. Peut-être Jérôme l'avait-il trouvée dans l'exemplaire qu'il avait lu et copié à Béroé, et qui pouvait différer de celui de Césarée. Il est possible aussi qu'Ignace l'eût empruntée à la tradition orale, d'où elle aurait passé également dans la Prédication de Pierre et dans l'exemplaire de Béroé ; comp. *Lightfoot* II, p. 296, note 2. Je crois trouver une autre trace de l'influence de Luc chez Ignace, dans l'épître aux *Smyrniotes*, c. 1 : « Vraiment cloué sous Ponce-Pilate et *Hérode le Tétrarque.* » Luc est le seul des évangélistes qui attribue expressément un rôle à Hérode, conjointement avec Pilate, dans la crucifixion de Jésus.

L'évangile de Jean a certainement marqué de son empreinte les lettres d'Ignace. Son influence est surtout sensible dans l'épître aux *Romains* ; c. 7, Ignace écrit : « Je ne me plais pas dans les joies de cette vie ; je veux *le pain de Dieu*, qui est *la chair du Christ*, né de la race de David ; je veux *pour boisson son sang*, qui est amour incorruptible. Mon amour a été crucifié, et il y a en moi un feu non charnel, une *eau vive* (ὕδωρ ζῶν) parlant (λαλοῦν) [1]

[1] Au lieu de la leçon λαλοῦν ἐν ἐμοί, *parlant en moi*, je pense qu'il faut préférer la leçon ἁλλόμενον ἐν ἐμοί, *jaillissant en moi*, d'abord

en moi, me disant intérieurement : « Viens au Père. » Cinq fois il appelle Satan ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου, expression qui correspond au terme exclusivement johannique ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου. Il désigne Jésus (*Magnés.* c. 6), comme « celui *qui était auprès du Père avant les siècles* (πρὸ τῶν αἰώνων) », et c. 8, comme « *son Fils*, qui est *son Logos* (αὐτοῦ λόγος) » ; (*Éph.* c. 7), comme étant Dieu en l'homme, et par sa mort la vie véritable (ζωὴ ἡ ἀληθινή) ; *Philad.* c. 7, on lit ces mots : « L'Esprit ne se laisse pas égarer ; car il sait d'où il vient et où il va (πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει) et il censure les choses cachées (καὶ τὰ κρυπτὰ ἐλέγχει) » ; comp. Jean III, 8 et 19-20. On doit conclure de tout cela qu'Ignace possédait un recueil évangélique qui comprenait, comme celui de l'auteur de la Didaché, Matthieu, Luc et Jean. Si ces deux auteurs sont à peu près contemporains, comme je le pense, ce rapport entre eux est naturel. Marc manque encore chez les deux, mais sans doute par la raison que j'ai déjà indiquée plus haut.

Vers l'an 125, peu après le temps d'Ignace, parut à Alexandrie un docteur d'un esprit élevé, nommé *Basilide,* qui devint le chef de la première grande école gnostique.

Le gnosticisme a été un effort puissant d'expliquer l'histoire de l'univers au moyen de l'apparition de Jésus-Christ et de son œuvre rédemptrice. Sous ses trois formes principales, celle de Basilide, celle de Marcion et celle de Valentin, il est un hommage frappant rendu à la grandeur suprême

parce que l'image de jaillir, avec l'eau, est plus naturelle que celle de parler, et puis en raison de l'usage très fréquent de cette expression d'eau jaillissante, au second siècle ; voir chez *Lightfoot*, p. 225, les passages nombreux des Naasséniens, des Séthiens et du gnostique Justin, etc. — La citation de Jean IV, 14, qui sautait aux yeux, même avec la leçon généralement admise, devient plus évidente encore, si l'on accepte cette correction

du fait chrétien, dans lequel il a cherché à montrer la clef de voûte de l'évolution universelle.

Basilide avait été précédé par plusieurs docteurs, en particulier par *Cérinthe*, contemporain de l'apôtre Jean, à Éphèse, que l'on pourrait appeler un gnostique avant la gnose. Il admettait que l'union de Jésus avec la divinité n'avait commencé que depuis son baptême. Épiphane (*Haer.* 28, 5) prétend que dans son école on n'employait que l'évangile de Matthieu, tout en en retranchant les deux premiers chapitres. Basilide, d'après un passage de la *Dispute d'Archélaüs et de Manès* (IIIe s.), avait été prédicateur en Perse, *non longè post nostrorum apostolorum tempora* (c. 55). Les rapports sur son système chez Irénée, Clément et Hippolyte ne sont pas entièrement d'accord. Il se disait, d'après Clément (*Strom.* VII, 17), disciple d'un certain Glaucias qui aurait été instruit par Pierre. Selon Hippolyte (*Philos.* VII, 20), il faisait remonter son système à l'apôtre Matthias, qui en avait été instruit privément par le Sauveur. Voici ce que nous savons sur ses écrits. D'après Eusèbe (*H. E.* IV, 7), il avait composé 24 livres : Sur l'Évangile (εἰς τὸ εὐαγγέλιον), qui avaient été réfutés par un écrivain connu, nommé Agrippa Castor. Qu'était-ce que cet écrit? Était-ce l'exposé de son système de philosophie religieuse? On pourrait le supposer, en lisant dans Hippolyte (VII, 27) cette définition que donnait son école (αὐτοί, *eux*) du mot Évangile : « La connaissance des choses supraterrestres » ; mais nous possédons encore deux autres renseignements sur cet ouvrage qui nous en donnent une autre idée. De tous deux il ressort, comme du passage d'Eusèbe, que cet ouvrage était d'une étendue considérable. Le premier est tiré de la *Dispute d'Archélaüs et de Manès*, où il est dit (c. 55) : « Nous avons le *treizième livre* des traités de Basilide dont voici le commencement... » Le

second fait comprendre non seulement l'*étendue* considérable, mais encore la *nature* de cet écrit. Clément (*Strom.* IV, 12) dit en effet : « Basilide, dans *le vingt-troisième* de ses *Traités exégétiques* (τῶν ἐξηγητικῶν), dit ceci *en termes exprès*(αὐταῖς λέξεσι). Nous voyons par le terme ἐξηγητικά quelle était la vraie nature des 24 livres qu'avait réfutés Agrippa Castor. Ce n'était point un exposé de l'Évangile en soi, mais un travail exégétique sur les textes évangéliques. C'est ce qui ressortait déjà de l'expression d'Eusèbe : *24 livres* εἰς τὸ εὐαγγέλιον, qui convient à des dissertations exégétiques, mais non à un exposé spéculatif. D'après les *Philosophumena* d'Hippolyte (VII, 27) Basilide confirmait ce principe que « chaque chose a son moment propre », par ce mot du Sauveur : « Mon heure n'est pas encore venue » (Jean II, 4). D'après VII, 22, il citait aussi Jean I, 9 : « C'est ici la vraie lumière qui éclaire tout homme venant au monde. » D'après VII, 26, il citait en ces mots Luc I, 35 : « La puissance du Très-Haut t'ombragera (ἐπισκιάσει σοι). » D'après Clément (*Strom.* III, 1), l'école de Basilide, en traitant la question du mariage, y appliquait l'expression de Matth. XIX, 11 : « Tous ne comprennent pas (οὐ πάντες χωροῦσι). » Aussi ne devons-nous pas nous étonner de trouver chez lui pour la première fois le pluriel *les évangiles* (τὰ εὐαγγέλια). Selon Hippolyte, la citation de la parole Jean I, 9 était introduite par Basilide lui-même par cette formule : « C'est ici, ce qui est dit (τὸ λεγόμενον) dans les évangiles, » formule qu'Hippolyte n'a certainement pas attribuée de son chef à Basilide.

Il est vrai que le mot φησί, *dit-il*, par lequel Hippolyte attribue ces citations bibliques à Basilide lui-même, selon plusieurs critiques modernes devrait se rapporter, non au chef de l'école, mais à quelqu'un de ses disciples posté-

rieurs, de sorte qu'il n'y aurait rien à en conclure pour le sujet qui nous occupe. Mais il me semble qu'en avançant cette objection on n'a point tenu compte de la différence très nette que fait Hippolyte entre les citations accompagnées de ce mot : *il dit*, telles que celles qui se trouvent VII, 21, 22, 23, 25, 26, 27, etc., et celles qu'il présente, comme provenant de *l'école entière*, avec la formule *selon eux* (κατ' αὐτούς), comme cela a lieu pour le récit de la naissance de Jésus (c. 27) ou pour la définition de l'Évangile *(ibid.)* ou pour le nom Abraxas (c. 25), et toujours en employant expressément les verbes au pluriel, (φάσκουσι, *ils prétendent*, ou λέγουσιν, *ils disent*). On voit, par cette distinction très marquée, qu'Hippolyte tenait compte de la différencc entre les paroles du maître et celles des disciples. *Renan* lui-même l'a compris. Ainsi il dit *(L'Église chrétienne*, p. 158) : « L'auteur des Philosophumena a sans doute fait cette analyse sur les ouvrages originaux de Basilide. » Il y a peu d'années *Weizsæcker* partageait aussi cette opinion. Il écrivait *(Unters.*, p. 233) : « On ne saurait douter que nous n'ayons ici des citations d'un écrit de Basilide. » S'il a plus tard changé d'avis *(Jahrb. für deutsche Theol.* 1868, p. 525), c'est qu'il trouvait dans les fragments de Basilide, cités par Hippolyte, des citations des épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens. Mais cet argument tombe naturellement, si ces lettres sont authentiques, comme je le crois, et par conséquent antérieures à Basilide. Nous nous retrouvons donc avec ce gnostique égyptien en face des trois mêmes évangiles, Matthieu, Luc et Jean, dont nous avons constaté l'emploi chez Ignace et dans la Didaché. Il est difficile d'admettre qu'ils ne fussent pas déjà réunis, puisqu'ils se retrouvent ainsi employés ensemble à cette même époque en Égypte et en Syrie. Marc manque encore, mais

nous constaterons bientôt que, comme le dit *Zahn*, « l'évangile de Marc faisait déjà l'objet des entretiens en Asie Mineure, lorsque les disciples personnels du Seigneur vivaient encore. »

A peu près dans le même temps que Basilide expliquait à sa manière ces trois évangiles à Alexandrie, vers 120 à 125, *Papias*, à Hiérapolis en Asie-Mineure, racontait, dans la préface de son livre *Explications des discours du Seigneur*, les origines des évangiles de Matthieu et de Marc, probablement d'après les récits du presbytre Jean. Pour que Papias crût devoir consigner pour les églises de Phrygie de pareils souvenirs, il fallait certainement que ces deux évangiles fussent déjà connus, répandus et lus dans ces contrées, car quel intérêt auraient pu avoir ces détails s'ils n'eussent pas été relatifs à des écrits déjà considérés dans ces églises? Mais, a-t-on demandé, pourquoi Papias ne parle-t-il pas aussi de Luc et de Jean? Son silence n'est-il pas une preuve qu'il ne connaissait pas encore ces écrits, ou que, s'il les connaissait, il ne les admettait pas? — Mais que connaissons-nous de l'ouvrage de Papias? Les quelques lignes seulement que nous en a conservées Eusèbe. Rien ne prouve que son silence sur ces évangiles ait été réel. Et même s'il l'était, Luc avait donné dans son prologue (I, 1-4) tous les détails nécessaires sur la composition de son ouvrage, et Papias pouvait n'avoir rien appris de nouveau à y ajouter [1]. Et quant

[1] *Holtzmann* trouve dans le passage de Papias une imitation évidente (augenscheinliche Nachahmung) du prologue de Luc (*Einl.* p. 117), mais il cite à tort, me paraît-il, un travail de *Riggenbach* comme étant dans le même sens (*Jahrb. f. d. Theol.* 1868); celui-ci dit simplement : « On pourrait essayer de..... » — Les οἱ πολλοί de Papias sont des personnes toutes différentes des πολλοί de Luc. Le verbe παρακολουθεῖν qui se trouve dans Papias et dans Luc, est employé, dans le premier, au sens propre, dans le second, au sens

à Jean, Papias écrivait dans la contrée où la composition de cet évangile était un fait récent et connu de tous, de sorte qu'il n'avait pas à y insister.

Je crois avoir démontré plus haut (p. 27) que si, comme il le dit lui-même, les deux disciples de Jésus, Jean le presbytre et Aristion, vivaient encore quand il écrivait, il est impossible de faire descendre la date de son écrit plus bas que 120 à 125. *Volkmar*, avec sa hardiesse ordinaire, dit résolument *(Urspr.*, etc., p. 163), dans sa liste des écrits du second siècle : « En 165, l'écrit chiliaste de Papias. » Si la Chronique pascale a raison en plaçant le martyre de Papias à Pergame, dans le même temps que celui de Polycarpe à Smyrne, celui-ci paraissant fixé maintenant à l'an 155, Papias se trouverait, selon la date de *Volkmar*, avoir composé son ouvrage dix ans après sa mort. *Holtzmann* ne descend pas si bas ; il s'en tient à 150, ce qui ne paraît pas non plus compatible avec les termes de Papias lui-même (ἅ λέγουσιν). Voici le témoignage de Papias sur Marc, ou plutôt celui du presbytre Jean (en tout cas du moins pour les premières lignes) :

Et voici ce que disait le presbytre : Marc étant devenu l'interprète [ou plutôt le secrétaire] de Pierre (ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος) écrivit exactement, mais non dans leur ordre (ἀκριβῶς, οὐ μέντοι τάξει), les choses ou dites, ou faites par le Christ ; car il n'avait pas entendu le Seigneur, ni ne l'avait accompagné, mais vers la fin, comme je l'ai dit [1], il avait accompagné Pierre qui donnait ses enseignements selon le besoin du moment et non comme composant un recueil (σύνταξιν) des discours du Seigneur, de sorte que Marc ne manqua en rien en retraçant des faits détachés, comme il se les rappelait. Car

figuré. Les deux passages n'ont rien de commun, pas plus dans leur sens général que dans le reste des termes.

[1] Ces mots prouvent que la fin du paragraphe appartient à Papias lui-même.

il ne se préoccupait que d'une chose, ne rien omettre de ce qu'il avait entendu et ne l'altérer en rien.

Eusèbe continue : C'est là ce que raconte Papias touchant Marc. Quant à Matthieu, voici ce qu'il dit :

Matthieu, lui, composa par écrit les discours (τὰ λόγια συνεγράψατο) en langue hébraïque (ἑβραΐδι διαλέκτῳ) ; et chacun les traduisit selon qu'il en était capable.

Nous n'avons pas à approfondir ici la valeur de ces deux témoignages pour l'explication des origines de nos deux premiers évangiles ; nous nous bornons à faire ressortir leurs rapports avec les traditions d'Irénée et de Clément.

Quant à Matthieu, il y a complet accord avec Irénée pour le lieu de la composition et pour la langue originale. Mais Papias ajoute deux détails intéressants. L'un porte sur le *contenu* de cet ouvrage ; d'après Papias il renfermait un compte-rendu des *Discours* ou Enseignements divins (τὰ λόγια) de Jésus ; nous verrons plus tard que ce sens restreint du terme λόγιον est celui qui lui convient dans ce titre. Puis Papias parle d'un certain temps qui s'écoula jusqu'au moment où cet écrit, hébreu ou araméen, fut traduit en grec et devint ainsi accessible à l'Église entière. Dans l'intervalle, ceux qui voulaient en reproduire en grec le contenu, le faisaient de leur mieux, et cela d'une manière purement orale. Ces détails sont étrangers à Irénée, aussi bien qu'à Clément ; mais ce dernier est d'accord avec Papias et Irénée quant à la langue originale de Matthieu ; car nous savons qu'il racontait (Eus. *H. E.* V, 10) que son maître Pantène, s'étant rendu en mission en Inde, y trouva « l'évangile de Matthieu, écrit dans la langue des Hébreux (Ἑβραίων γράμμασιν), » qui avait été apporté dans cette contrée par l'apôtre Barthélemy.

Quant à Marc, la tradition du presbytre est beaucoup plus détaillée que celle d'Irénée et se rapproche davantage de celle de Clément. Rome n'y est pas nommée non plus comme lieu de la composition ; mais, comme Marc est mis en relation étroite avec Pierre, et que le moment de cette relation est déterminé par le mot ὕστερον, *en dernier lieu,* il est clair que Papias pense, comme Clément et Irénée, à la fin de la carrière apostolique de Pierre, c'est-à-dire à son séjour final à Rome, ville où, comme le dit Clément, Pierre et Marc étaient arrivés πόῤῥωθεν, *de bien loin.* Pas plus qu'Irénée, Papias ne dit un seul mot qui tende à mettre l'écrit de Marc sous l'inspection et le patronage de cet apôtre. Le trait le plus saillant de son rapport est le contraste qu'il établit entre le *contenu* des deux évangiles. Le premier est selon lui une *collection de discours* (λογίων σύνταξις), le second un recueil de faits détachés (ἔνια γράψας), tels que l'auteur les avait recueillis occasionnellement de la bouche de Pierre, lorsqu'il les racontait sans suite, ne tenant compte que des auditoires qu'il avait chaque fois devant lui. Malgré l'exactitude avec laquelle ces faits détachés ont été racontés par Marc, ils ne constituaient pas proprement, selon Papias, une histoire suivie (écrite τάξει, avec ordre).

Le jugement de Papias sur ces deux évangiles a été souvent interprété en France et en Allemagne dans un sens très défavorable, comme si Papias avait voulu par là diminuer la valeur de ces deux écrits. Le premier, aurait-il voulu dire, n'est qu'une traduction ; l'autre, qu'un recueil d'anecdotes jetées là sans suite ; ou, comme dit en deux mots *Holtzmann :* « Là, langue étrangère ; ici, manque d'ordre. » Et l'on a trouvé la confirmation de ce jugement défavorable de Papias dans les derniers mots du passage, où, après avoir indiqué les moyens d'information

qu'il avait employés pour composer son livre, il ajoute : « Car je n'estimais pas pouvoir tirer des livres autant d'utilité que de la voix vivante et encore existante (la tradition orale des témoins encore vivants). »

Tout ce passage de Papias me paraît avoir été généralement mal compris, et il peut paraître hardi de chercher à rectifier un pareil malentendu, dont je trouve la plus forte expression chez *Reuss (La Bible, Hist. évang.* p. 13). Il y a, sur ce point, me paraît-il, deux questions à éclaircir. 1° Quelle était la tâche en vue de laquelle Papias cherchait à réunir les souvenirs apostoliques, soit en consultant sa propre mémoire, soit en se livrant à des informations verbales? Et 2° quels étaient les livres auxquels il attachait peu de prix pour l'accomplissement de cette tâche, en comparaison de la tradition orale? Se proposait-il, comme le pense *Reuss,* « de compléter *par une nouvelle rédaction* les écrits déjà existants, comme les évangiles de Matthieu et de Marc qu'il cite nominativement, » ou bien les matériaux qu'il rassemblait, étaient-ils destinés non point à rédiger le *texte* des discours de Jésus, mais uniquement à appuyer l'explication qu'il cherchait à donner des textes évangéliques qu'il avait sous les yeux? La réponse ne me paraît pas douteuse, si l'on tient compte du titre de son livre : « *Explication* des discours du Seigneur. » Dans la première supposition il aurait dû l'intituler non pas Explication (ἐξήγησις), mais *Collection* (σύνταξις) des Logia. Mais surtout, il s'exprime en commençant ce morceau de manière à ôter toute incertitude à cet égard, lorsqu'il dit : « Je ne me lasserai (ὀκνήσω) point de *joindre* (ou de coordonner) à mes explications (συγκατατάξαι ταῖς ἑρμηνείαις) tout ce que j'ai autrefois sûrement appris de la bouche des anciens. » Ce n'était donc pas à la constitution d'un texte évangélique nouveau, mais à

l'enrichissement ou à la confirmation *des explications données par lui-même,* qu'il travaillait en rassemblant les matériaux de son ouvrage. Il est donc tout à fait faux de parler avec *Reuss* « d'une nouvelle rédaction » des paroles de Jésus, différente de celle qu'il possédait dans les deux évangiles dont il parlait. Il ne l'est pas moins, me paraît-il, de ranger les écrits de Matthieu et de Marc parmi les livres qu'il trouvait inutile de consulter et auxquels il préférait les informations tirées de la tradition orale. Comment aurait-il pu parler ainsi d'écrits qu'il déclarait lui-même composés l'un par un apôtre, l'autre par un écrivain rédigeant ce que disait en sa présence un apôtre? Ceux qu'il interrogeait avec tant de soin à Hiérapolis pour tirer de leur bouche ce qu'avaient dit Pierre..... ou Matthieu..., étaient-ils donc des témoins plus sûrs des récits de ces deux apôtres que ce que *Matthieu avait écrit lui-même* ou que ce que Marc avait entendu et rédigé *des instructions de Pierre?* Cette supposition est si absurde que, si petite que soit l'idée que l'on se fasse avec Eusèbe de la portée de Papias, on ne saurait un seul instant la lui imputer. Il est bien évident que les livres auxquels Papias préférait la tradition orale apostolique n'étaient pas ceux qu'il venait de signaler lui-même comme authentiques dépositaires de cette tradition. En parlant des livres dont il faut se défier, il pense bien plutôt à ceux dont il avait caractérisé quelques lignes plus haut les auteurs comme « des gens qui se plaisent *à dire beaucoup de choses* et qui mêlent à leur enseignement *des commandements étrangers, qui n'ont point été donnés à la foi par le Seigneur;* » c'étaient ceux dont son devancier Ignace écrivait *(Trall.,* c. 11) : « Fuyez les mauvaises excroissances qui produisent un fruit vénéneux donnant la mort à qui en mange ! » et que Polycarpe signalait aux Philippiens (c. 7) en disant :

« Détournez-vous de la vanité du grand nombre (τῶν πολλῶν, même expression que Papias) et des fausses doctrines, et revenez à la parole qui nous a été transmise dès le commencement » (évidemment la tradition apostolique).

Mais existait-il déjà toute une littérature dont il fallût se défier? Pour répondre à cette question, il suffit de voir le déluge d'écrits profanes et opposés à la foi dont parle le livre des *Philosophumena ;* comp. en particulier L. V-VII. C'étaient les évangiles de Cérinthe, de Saturnin, les écrits sans nombre des Naasséniens, des Pérates, des Séthiens, offrant un mélange de l'Évangile avec les idées particulières des sectes d'où ils sortaient[1]. Il est par conséquent complètement faux de dire, comme le fait *Reuss,* à la suite des mots de Papias relatifs aux livres qu'il refusait de consulter : « *Parmi ces derniers,* Papias cite nominativement les évangiles de Matthieu et de Marc. » Cette assertion est d'autant plus erronée que le passage relatif aux livres à rejeter se trouvait dans la *préface* du livre de Papias, tandis que son rapport sur Matthieu et Marc se trouvait vraisemblablement dans le corps de l'écrit. Voici en effet comment s'exprime Eusèbe (III, 39) : « Il transmet *dans son propre écrit* (τῇ ἰδίᾳ γραφῇ) les traditions du presbytre Jean, que nous placerons ici, et d'abord celle sur Marc qui a écrit l'évangile, » à laquelle il rattache ensuite celle sur Matthieu.

On voit quelles graves erreurs *Reuss,* par son grand

[1] Citons quelques passages d'Hippolyte au sujet de ces nombreux écrits hérétiques. V, 14 : « Il me paraît bon d'alléguer ici *l'un des livres* en honneur chez eux (les Pérates) ; » c. 15 : « *Leurs autres livres* contiennent la même doctrine ; » c. 21 : « Voilà ce qu'ils disent (les Séthiens) dans des livres sans nombre (ἐν ἀπείροις συγγράμμασι) ; » c. 7 : « Voici les points essentiels (κεφάλαια) *des nombreux discours* qu'ils disent (les Naasséniens) avoir été transmis à Marianne par Jacques, le frère du Seigneur. »

savoir et sa puissante intelligence, a inoculées à la théologie française, et elles ont produit leur effet ; car on les trouve répétées dans presque tous les ouvrages critiques, [1] et c'est une opinion admise, même par bien des laïques qui s'occupent de ces questions, que, jusque bien avant dans le second siècle, on n'attacha de prix qu'à la tradition orale, mais nullement aux évangiles.

Marc était jusqu'ici resté dans l'ombre ; il se trouve maintenant mis en lumière par l'écrit de Papias. Nous voyons que l'écrit de Marc est traité dans ce récit, provenant, au moins dans les premières lignes, de la bouche du presbytre Jean, disciple personnel de Jésus, comme marchant de pair avec celui de Matthieu, comme émanant directement, aussi bien que celui-ci, d'une source apostolique, et comme s'étant, en quelque sorte, partagé

[1] Voici comment quelques-uns de nos critiques français reproduisent à l'envi le jugement du maître : M. *Nicolas*, dans ses *Etudes critiques sur la Bible* (Nouveau Testament, p. 17), dit : « Papias écrit cinq livres de commentaires sur cet ouvrage (Matthieu) auquel il n'accorde qu'une importance secondaire. » M. *Réville (Etudes critiques sur l'évangile de saint Matthieu*, p. 337) parle de « la prétention de Papias hautement avouée de trouver plus et mieux dans la tradition orale que dans n'importe quel écrit. » M. *Sabatier (Encycl. des sc. relig.*, art. Canon) dit : « On sait que Papias mettait les livres fort au-dessous de la tradition orale et qu'il a parlé avec une surprenante liberté des évangiles de Matthieu et de Marc. » Mais *Volkmar* dépasse encore ces jugements des critiques français. Voici, selon lui, ce que Papias a voulu dire : « Les évangiles de Matthieu et de Marc peuvent être au fond très apostoliques, mais on ne peut se fier à aucun des deux ; ni au premier, parce que c'est une traduction, peut-être maladroite, nul ne peut savoir dans quelle mesure ; ni au second, parce que, malgré toute la bonne volonté de son auteur, il est incomplet » *(Der Urspr. unserer Evangelien,* p. 61). Mais comment le même homme pourrait-il tout à la fois raconter avec soin, d'après une source vénérable, l'origine apostolique ou semi-apostolique de deux écrits et en faire fi lui-même, tout en enseignant à ses lecteurs à en faire autant ? — On voit quelles erreurs *Reuss* a semées et comment elles ont germé !

avec lui le tableau du ministère de Jésus, Matthieu groupant les *enseignements*, et Marc décrivant un certain nombre de *faits*, d'après le récit du chef des apôtres.

L'écrit de Luc, quoique cité plusieurs fois par l'auteur de la Didaché, par Ignace et Basilide, paraît avoir été jusqu'à ce moment moins employé que Matthieu. Il est tout à coup élevé par un hérétique à la dignité de premier et même d'unique évangile véritable. Entre 138 et 140 arriva du Pont à Rome le fils de l'évêque de Sinope, nommé *Marcion*. En se rendant en Occident, il avait certainement visité les églises de Phrygie, où il avait appris que l'épître dite aux Éphésiens avait été adressée en réalité à l'église de Laodicée. A Rome, adoptant l'enseignement de Cerdon, il établit une opposition absolue entre le Dieu de l'Ancien Testament, créateur de l'univers visible, auteur de la loi, être inférieur et borné, qui ne connaît que la justice, et le Dieu du Nouveau Testament, être supérieur au premier, le Père de Jésus-Christ, qui est charité. Et, comme, pour trouver accès dans l'Église, il fallait donner un point d'appui apostolique à cette manière de voir, il choisit dans ce but l'évangile de Luc et l'adapta à cet usage en lui faisant subir les remaniements et surtout les retranchements qu'exigeait son système. Cet emploi du troisième évangile n'aurait certainement eu aucun succès si Marcion n'avait trouvé ce livre reçu et accrédité dans les églises où il cherchait à recruter les membres de la sienne. *Weizsæcker* a même reconnu (*Untersuch.*, p. 230) que Marcion avait en mains les trois autres évangiles. En effet Tertullien rappelle à Marcion (*Adv. Marc.* IV, 4) que, d'après une de ses propres lettres, il avait autrefois admis les autres évangiles, mais qu'il les rejetait aujourd'hui, ayant conclu de l'épître aux Galates que leurs auteurs avaient judaïsé.

En même temps que Marcion enseignait à Rome, un

autre gnostique y établissait également une école fameuse ; c'était *Valentin*, l'auteur du troisième grand système gnostique. Il y demeura jusqu'en 160, où il se retira en Chypre. Selon lui, du Père éternel, l'insondable abîme (βυθός), émanait une première paire ou *syzygie* d'Éons (forces divines) ; cette paire se composait de *l'Intelligence* (ὁ νοῦς), qui est appelée aussi le *Fils unique* (ὁ μονογενής), et de la *Vérité* (ἡ ἀλήθεια) ; elle en produisait une seconde : la *Parole* (ὁ λόγος) et la *Vie* (ἡ ζωή) ; de cette seconde en procédait enfin une troisième, *l'Homme* (ὁ ἄνθρωπος) et *l'Église* (ἡ ἐκκλησία). En dernier lieu, l'Intelligence et la Vérité (la première syzygie) produisirent le *Christ d'En haut* (ὁ ἄνω χριστός) et le *Saint-Esprit* (τὸ πνεῦμα ἅγιον), qui complétaient le nombre 30, chiffre du Pléroma ou de la plénitude des puissances divines. (Voir *Schaff*, *History of the Church*, II, p. 475.)

On ne peut méconnaître dans ces dénominations l'influence du prologue de Jean. L'école de Valentin se servait, en effet, tout spécialement de cet évangile [1], ainsi que de celui de Luc, en les allégorisant. Tertullien opposait précisément Marcion à Valentin, en disant que « le premier appropriait les Écritures à son système, tandis que le second adaptait son système aux Écritures » *(De præscr.* 38). L'école de Valentin continua à user du IV^e^ évangile. Des deux principaux disciples de ce maître, *Ptolémée* et *Héracléon*, le premier, dans sa *lettre à Flora*, citait des paroles tirées soit de Marc, soit de Matthieu ; puis certainement une de Jean I, 3 : « Toutes choses ont été faites par le Logos, etc... » (d'après Épiphane, *Haer.* 33, 3) ; et cela, en nommant *apôtre* l'auteur de ce dernier livre. Le

[1] Irénée dit de l'école de Valentin (III, 11, 7) : « Hi autem qui a Valentino sunt, eo quod est secundum Joannem plenissime utentes... »

second, Héracléon, écrivit, probablement vers 160[1], les premiers commentaires sur les évangiles de Jean et de Luc, ce qui prouve l'importance qu'on attachait à ces écrits dans l'école de Valentin.

Nous sommes arrivés à la fin de la première moitié du second siècle. Elle est marquée par un écrit d'une certaine importance, l'*Apologie* du philosophe athénien *Aristide*. On croyait précédemment, sur la foi d'Eusèbe (IV, 3), qu'elle avait été remise à l'empereur Adrien (117-138). Des découvertes récentes conduisent à une date un peu plus avancée (140-145), au temps du règne d'Antonin. Aristide démontre à l'empereur l'absurdité de toutes les formes de l'idolâtrie païenne ; il fait ressortir également le caractère imparfait et extérieur du culte juif et oppose à ces religions imparfaites *l'Évangile*, dont il dit qu'il a été prêché récemment *chez eux* (les païens), en ajoutant « qu'ils en éprouveront eux-mêmes la force, *s'ils le lisent*. » Dans le texte grec de cet écrit se trouve ici (c. 15) l'expression de εὐαγγελικὴ ἁγία γραφή. Au c. 16 il invite son lecteur impérial à contrôler tout ce qu'il affirme, au moyen *des écrits* dont il parle, qui lui prouveront qu'il ne lui a rien dit qu'il n'y ait lu lui-même (ταῖς γραφαῖς τῶν Χριστιανῶν ἐγκύψας εὑρήσεις οὐδὲν ἔξω τῆς ἀληθείας με λέγειν) ; — c. 17 : il dit de plus qu'il se trouve chez les chrétiens, *dans d'autres écrits*, des paroles « qui sont trop difficiles pour qu'il puisse les dire ou qu'un homme puisse les répéter. » On a eu l'idée de rapporter ces mots aux écrits

[1] *Volkmar* a placé Héracléon après Irénée (selon lui, entre 200 et 220) par la raison qu'il ne serait pas nommé par ce Père. C'est une erreur de fait ; Irénée dit II, 4 : « Les Éons de Ptolémée *et d'Héracléon* et de ceux qui partagent leurs opinions. » Héracléon, appelé *l'intime de Valentin*, a sans doute écrit peu avant ou après son départ de Rome, vers 160.

d'Aristide lui-même. Mais comment parlerait-il ainsi à l'empereur de ses propres ouvrages? Aristide a commencé son écrit par un résumé des principaux faits de l'histoire évangélique, la venue de Jésus du ciel, sa naissance d'une vierge israélite, sa révélation comme Fils de Dieu dans la nature humaine, sa prédication de la parole qui donne la vie, le choix des douze apôtres, sa crucifixion par les clous dont les Juifs l'ont percé, sa résurrection et son retour au ciel par l'Ascension, l'envoi des apôtres dans tout le monde et l'effet puissant produit par leur prédication jusqu'à ce jour, à savoir l'illumination du monde. C'est évidemment là le résumé de l'histoire évangélique, tel que nous le ferions d'après nos quatre évangiles. Il est donc vraisemblable que ces écrits des chrétiens auxquels Aristide renvoie l'empereur pour contrôler la vérité de son récit, n'étaient autres que nos évangiles réunis en un tout. Quant aux *autres* écrits plus difficiles à comprendre, qu'il mentionne à côté de ceux-là, je ne puis douter, quant à moi, qu'il n'entende par là les épîtres, en particulier celles de Paul, auxquelles Ignace avait déjà fait une claire allusion et dont la seconde de Pierre parle d'une manière assez semblable.

Nous pouvons maintenant résumer le résultat de cette course rapide à travers les cinquante premières années du second siècle, et cela à l'égard de chacun de nos évangiles.

Nous avions déjà constaté à la fin du premier siècle la présence et l'emploi de *Matthieu* à Rome (Clément) et en Égypte (Barnabas). D'après Clément d'Alexandrie, il aurait été porté jusque dans les Indes (l'Arabie méridionale), dès l'âge apostolique, par l'apôtre Barthélemy. Puis il est clairement cité dans la Didaché, chez Ignace, Papias, etc.

Marc n'est cité que plus tard, vers 120, par Papias, sans doute parce que l'on s'occupait des enseignements du Sei-

gneur, plus que des faits. Le soin que met Papias à raconter son origine, prouve l'intérêt qu'on attachait à ce livre jusqu'en Asie Mineure, au temps où vivaient encore des contemporains de Jésus.

Luc paraît avoir été employé à Rome par Clément dès la fin du premier siècle. Il est employé en Syrie par l'auteur de la Didaché et un peu plus tard par Ignace. L'usage qu'en a fait Marcion prouve sa propagation générale dans les églises de la première moitié du second siècle.

L'évangile de *Jean* a laissé son empreinte dans plusieurs passages de la Didaché et des lettres d'Ignace. Il était vraisemblablement à Alexandrie entre les mains de Basilide, et certainement un peu plus tard à Rome dans celles de Valentin.

A côté de ces quatre écrits évangéliques dont nous croyons avoir reconnu l'existence et l'emploi dès la fin du premier siècle et la première moitié du second, dans les diverses contrées de l'Église, depuis la Syrie, à travers l'Égypte et l'Asie Mineure, jusqu'en Italie, et cela non seulement chez les Pères, mais aussi chez les chefs des grands partis hétérodoxes, — à côté, dis-je, de ces quatre évangiles, nous ne trouvons pas à la même époque, parmi les nombreux évangiles mentionnés p. 6-8, *un seul écrit* qui puisse, même de loin, être mis de pair avec eux, soit quant au nombre des citations, soit pour l'étendue du domaine dans lequel ils paraissent avoir été répandus, soit pour l'usage public qui en était fait, tandis que les deux passages de Justin cités p. 46 et 48 ont, d'un côté, prouvé l'immense propagation du christianisme avant 150, et, de l'autre, montré que dans les églises visitées par ce Père les *Mémoires apostoliques* (nos évangiles; voir plus loin) étaient lus dans le culte du dimanche à l'égal des écrits de l'A. T.

L'écrit le plus connu que l'on pourrait nous opposer, serait l'évangile dit *des Hébreux*, composé, en langue araméenne, probablement peu après la guerre de Barcochébas, entre 135 et 150 (voir *Zahn*, *Gesch. d. Kan.*, t. II, p. 122). Il nous est surtout connu par Jérôme, qui l'avait trouvé dans la communauté judéo-chrétienne de Béroé (aujourd'hui Alep) et avait constaté sa grande ressemblance avec notre premier évangile, tellement qu'il le prit au premier moment pour l'original apostolique de celui-ci. La différence entre l'évangile araméen et le Matthieu grec était pourtant assez grande pour que Jérôme ne crût pas inutile de faire une traduction grecque et latine du premier. On peut conclure de là que l'évangile trouvé par lui était une adaptation de notre Matthieu aux idées et aux besoins de certaines communautés judéo-chrétiennes de Syrie. On ne peut donc l'envisager comme un évangile indépendant à placer au même rang que nos évangiles canoniques ; d'autant plus que le domaine dans lequel il était reçu et employé était fort restreint, ne s'étendant pas même, d'après Eusèbe, à la totalité des églises judéo-chrétiennes. On dit parfois cet écrit cité déjà par Papias et même par Ignace ; ce sont deux erreurs. Eusèbe a simplement déclaré que le récit de la femme adultère, que citait Papias, se trouvait *aussi* dans l'évangile des Hébreux. Quant au terme d'*esprit incorporel* (δαιμόνιον ἀσώματον, *Smyrn.*, c. 3), il est on ne peut plus douteux qu'Ignace l'ait tiré de l'évangile des Hébreux (voir p. 55-56). Le premier auteur à nous connu, qui l'ait décidément cité, est Hégésippe, qui séjournait à Rome entre 157 et 168. Ce Père était probablement d'origine juive et avait connu cet écrit en Orient. Eusèbe dit de lui (IV, 22) qu'il « cite certaines choses de l'évangile des Hébreux, et même aussi du syriaque et en propre langue hébraïque. » Mais il ne dit point qu'il n'admît que cet évangile-là. L'évan-

gile extra-canonique le plus connu, après celui des Hébreux, était celui dit *des Égyptiens*. Il est cité de fort bonne heure dans la seconde épître attribuée à Clément Romain (XII, 12), et la même citation se retrouve plus tard chez Clément d'Alexandrie. Cet écrit peut avoir été composé vers 150. *Harnack*, dans son écrit sur le Canon du Nouveau Testament vers l'an 200, prétend qu'il a été *admis* primitivement et *lu publiquement* dans les églises d'Égypte. La raison principale qu'il allègue est le titre : *Selon les Égyptiens*[1] ; mais ce titre peut avoir été formulé ainsi tout simplement dans l'intention de le distinguer, comme un évangile spécial et purement local, des évangiles généralement admis. C'est ce que confirme celui-là même qui le cite le plus volontiers, à la fin du second siècle, Clément d'Alexandrie, qui, tout en le citant, a soin de faire immédiatement remarquer (*Strom.* III, 93) que « cet écrit n'est point au nombre des quatre qui nous ont été transmis » (πρῶτον μὲν οὖν ἐν τοῖς παραδεδομένοις ἡμῖν τέτταρσιν εὐαγγελίοις οὐκ ἔχομεν τὸ ῥητόν, ἀλλ' ἐν τῷ κατ' Αἰγυπτίους). L'origine incertaine et postérieure de ce dernier est ainsi clairement signalée par le Père même qui croit pouvoir le citer à l'occasion d'une parole étrange attribuée à Jésus. Le nom donné par Clément à cet écrit est positivement désigné par Épiphane (*Haer.* 62, 2) comme peu répandu. « L'évangile, dit-il, appelé des Égyptiens, auquel *quelques-uns* ont donné ce nom. » La forme alambiquée des quelques paroles de Jésus rapportées dans cet écrit, le cercle restreint dans lequel il a été employé, enfin l'obscurité de son origine le placent bien loin au-

[1] « Ce titre « évangile selon les Égyptiens » montre que cet évangile n'était pas employé par des hérétiques, mais par l'église de toute une contrée » ; ainsi dit Harnack, p. 47.

dessous de nos évangiles canoniques. *Hilgenfeld* en date la composition de l'époque 170 à 180.

On doit porter, et plus certainement encore, un jugement semblable sur la valeur de deux écrits beaucoup plus anciens, cités par Justin, et datant par conséquent de la première partie du second siècle. Ce sont d'abord les *Actes de Pilate*, auxquels il se réfère (*Apol.* I, c. 35 et 48), pour confirmer quelques détails du récit de la Passion. Cet écrit, en grande partie fondé sur l'évangile de Jean, ne peut en aucune manière prétendre à l'autorité apostolique ; il ne se rapporte d'ailleurs qu'à un moment particulier de la vie de Jésus. L'autre écrit est le *Protévangile* ou évangile de Jacques, qui suppose évidemment l'évangile de Luc ; voir p. 6 à 7. Selon *Zahn*, c'est « une compilation de Matthieu et de Luc dans la mesure où il n'est pas une libre invention. »

L'évangile de Thomas paraît être aussi de la première partie du second siècle ; ce livre doit avoir été composé en Égypte sous des influences gnostiques ; il raconte sur la vie de l'enfant Jésus, entre 5 et 12 ans, les anecdotes les plus fantastiques ; il prétend combler ainsi une lacune laissée par nos évangiles canoniques, par où il trahit lui-même son caractère de dépendance par rapport à ceux-ci. On pourrait être tenté d'attacher un peu plus de prix à un écrit cité déjà par Héracléon (vers 160) et intitulé *Prédication de Pierre* (Κήρυγμα Πέτρου). C'est de ce livre qu'était peut-être tiré le récit légendaire du feu allumé dans le Jourdain au baptême de Jésus. On suppose aussi que c'était dans ce livre qu'était mentionné l'ordre prétendu, donné aux apôtres, de demeurer à Jérusalem pendant douze ans, avant d'aller porter l'Évangile au monde. Ce livre était fortement anti-judaïque et traitait sévèrement le culte légal. Il appartient à cet égard au même groupe que l'épître

de Barnabas, que celle à Diognète et que l'Apologie d'Aristide qui a en commun avec lui quelques passages. Cette condamnation sévère des cérémonies juives dans ces écrits, a comme préludé à l'hérésie de Marcion. En tout cas, un écrit intitulé *Prédication* de Pierre ne saurait être envisagé comme un rival des évangiles. Reste *l'évangile de Pierre*, que son caractère gnostique place beaucoup trop tard (vers 170), pour qu'il soit question de lui comme pouvant être mis de pair avec les évangiles canoniques cités entre 100 et 150.

Et que dirons-nous de cette foule d'écrits absolument sans valeur sérieuse, intitulés évangiles de Cérinthe, ou des Douze apôtres, ou de Basilide, ou d'André, ou d'Apelles, ou de Barnabas, ou de Matthias, ou de Philippe, ou d'Ève, ou de Judas Iscariote? Cette fabrique pseudo-épigraphique d'évangiles falsifiés ou arbitrairement inventés fait l'effet d'un infect marécage qui aurait envahi le sol sacré. Hâtons-nous de mettre de nouveau le pied sur un terrain plus solide. Nous le trouvons en arrivant aux *écrits de Justin*, lors même que ceux-ci soulèvent encore bien des questions délicates.

IV

Avant d'aborder ce domaine si important pour notre sujet, je crois devoir rappeler deux choses : 1° que nous ne traitons point ici de la *canonisation* des évangiles, mais seulement de la *formation du recueil* dans lequel ces quatre écrits se trouvent réunis ; 2° qu'il ne s'agit point du Canon du Nouveau Testament en général, mais uniquement du groupe le plus ancien et le plus important de ce Canon.

Justin, dont les écrits doivent nous occuper maintenant, né en Samarie dans la ville de Naplouse (l'ancienne Sichem) à une date inconnue, était d'origine païenne. Poussé par le besoin profond de connaître Dieu, il étudia la philosophie grecque sous ses principales formes, stoïcisme, pythagorisme, platonisme, sans y trouver la satisfaction désirée. Se promenant, plongé dans ses pensées, sur le bord de la mer, près d'Éphèse, il rencontra un vieillard chrétien qu'il ne revit plus jamais et avec lequel il eut un entretien qui décida de sa vie. Celui-ci dirigea son attention sur les prophéties de l'Ancien Testament et lui dit en le quittant : « Avant toutes choses, priez ; c'est Dieu qui donne l'intelligence » *(Dial.* c. 7, fin). Il fut ainsi amené à la foi à l'Évangile par la preuve des prophéties. Dès ce moment il consacra toutes ses facultés à la défense de la foi des chrétiens. Vers 140, il vint s'établir à Rome où enseignaient à la même époque Marcion et Valentin, et il y établit une école de philosophie chrétienne. De ses nombreux ouvrages il ne nous en reste que trois de sûrement authentiques, les *deux Apologies* dont la seconde et la plus petite n'est proprement qu'un supplément de la première. Celle-ci fut présentée à l'empereur Antonin, ainsi qu'au sénat et peuple romains, probablement vers 148 à 150. La seconde, adressée au sénat, a suivi de près. Le troisième ouvrage est le *Dialogue* avec le Juif Tryphon ou Tarphon; c'est le compte-rendu d'une discussion que Justin soutint à Éphèse avec ce rabbin célèbre. Dans les Apologies il défend les chrétiens contre les imputations odieuses qui circulaient contre eux chez les païens. Dans le Dialogue il prouve la vérité du christianisme par les prophéties dont l'Évangile est l'accomplissement.

Dans ces trois ouvrages il cite jusqu'à dix-sept fois un groupe d'écrits, auquel il donne le nom de *Mémoires des*

Apôtres (Ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων); ce nom en fait ressortir la pluralité. Mais souvent aussi, lorsque le sentiment de l'unité du contenu de ces écrits domine, il emploie le terme collectif τὸ εὐαγγέλιον, *l'Évangile*. Ainsi *Dial.* c. 100 : « Il est écrit *dans l'Évangile* disant ; » et Tryphon lui-même *(Dial.* c. 10) emploie ce terme comme désignant quelque chose qui lui est très familier ; il s'exprime ainsi : « Je sais que vos préceptes *dans ce qui est appelé l'Évangile* (ἐν τῷ λεγομένῳ εὐαγγελίῳ) sont grands et admirables, tellement que je soupçonne que personne ne peut les observer, car j'ai pris soin de les étudier (ἐντυχεῖν αὐτοῖς). » Et Justin lui répond (c. 18) : « Puisque tu reconnais toi-même, ô Tryphon, avoir lu les choses que le Sauveur a enseignées... » Les mots *étudier* et *lire* ne permettent pas de douter qu'il ne s'agisse d'un écrit bien connu alors sous le nom d'*Évangile*.

Liste des traits cités par Justin comme empruntés aux Mémoires des Apôtres[1].

1. *Apol.* I, c. 33 ; t. I, p. 102 : La naissance surnaturelle (Luc I ; Matth. I).

2. *Apol.* I, c. 66 ; t. I, p. 182 : La sainte Cène (Matth. XXVI et parall. dans Luc et Marc).

3. *Apol.* I, c. 67 ; t. I, p. 186 : Lecture des Mémoires dans le culte public[2].

4. *Dial.*, c. 88 ; t. II, p. 320 : La descente du Saint-Esprit sur Jésus après le baptême (Matth. III ; Marc I ; Luc III).

[1] Nous citons d'après la troisième édition d'*Otto : S. Justini Opera,* 1876-77.

[2] Ce passage ne peut pas proprement être compté comme *cité* d'après les Mémoires ; mais c'est une *mention* très importante de ces écrits.

5. *Dial.*, c. 100 ; t. II, p. 356 : Profession de la divinité de Jésus par Pierre. — La préexistence de Jésus (Matth. XVI, 16 ; Jean I, 1 et suiv.).

6. *Dial.*, c. 101 ; t. II, p. 362 : Les moqueries des Juifs devant la croix (Matth. XXVII, 39-43; Luc XXIII, 35-37 et Marc XV, 29-32).

7. *Dial.*, c. 102 ; t. II, p. 364 : Silence de Jésus (Matth. XXVI, 63 ; Marc XIV, 61 ; Luc XXIII, 9).

8. *Dial.*, c. 103 ; t. II, p. 372 : La tentation (Matth. IV ; Luc IV).

9. *Dial.*, c. 103 ; t. II, p. 372 : L'angoisse de Jésus à Gethsémané (Luc XX ; Matth. XXVI ; Marc XIV)

10. *Dial.*, c. 104 ; t. II, p. 374 : Partage des vêtements (Matth. XXVII, 35 ; Marc XV, 24 ; Luc XXIII, 34).

11. *Dial.*, c. 105 ; t. II, p. 376 : Incarnation et naissance miraculeuse (Jean I, 1-4 ; Luc I ; Matth. I).

12. *Dial.*, c. 105 ; t. II, p. 378 : Père, je remets mon esprit entre tes mains (Luc XXIII, 46).

13. *Dial.*, c. 105 ; t. II, p. 378 : La justice des scribes et des pharisiens (Matth. V, 20).

14. *Dial.*, c. 106 ; t. II, p. 378 : L'hymne chanté après la sainte Cène (Matth. XXVI, 30 ; Marc XIV, 26).

15. *Dial.*, c. 106 ; t. II, p. 380 : Les surnoms donnés à Pierre et aux fils de Zébédée (Marc III, 16, 17[1] ; Jean I, 42).

16. *Dial.*, c. 106 ; t. II, p. 380 : L'étoile des Mages (Matth. II).

17. *Dial.*, c. 107 ; t. II, p. 382 : Le signe de Jonas et l'annonce de la résurrection au troisième jour (Matth. XII, 40).

Ce sont là les cas dans lesquels Justin en appelle aux Mémoires ; outre cela il cite bien souvent encore nos quatre évangiles, sans les nommer expressément. Mais on peut

[1] D'après *Credner*, tiré de *l'évangile de Pierre*.

déjà constater certainement par cette liste *qu'il n'est pas un des traits de la vie de Jésus cités par Justin comme renfermés dans ces Mémoires apostoliques, qui ne se retrouve dans nos évangiles ;* c'est là un fait qui, à lui seul, suffit déjà à prouver la relation étroite qui a dû exister entre les Mémoires et nos évangiles. Il y a plus : Justin cite quelques traits de l'histoire évangélique, bien secondaires, il est vrai, qui ne se trouvent pas dans nos évangiles : ainsi *l'Arabie*, comme pays d'où venaient les Mages (*Dial.*, c. 77, 78, 88, 102, 106)[1] ; la naissance de Jésus dans une *grotte* (*Dial.*, c. 78); le *feu* allumé dans le Jourdain au baptême de Jésus (*Dial.*, c. 88) ; l'ânon de Béthanie attaché à *un cep* (*Apol.* I, c. 32 ; *Dial.*, c. 53) ; de plus quelques paroles qui ne se trouvent pas non plus dans nos évangiles, telles que : « Il y aura des schismes et des divisions » (*Dial.*, c. 35) ; « Vous serez jugés sur les choses dans lesquelles je vous surprendrai » (*Dial.*, c. 47) ; « Tu es mon Fils bien-aimé ; *je t'ai engendré aujourd'hui* » (c. 88, 103). Mais ce qui est très remarquable, c'est que *pas un de ces faits et pas une de ces paroles étrangers à nos évangiles n'est cité par Justin comme renfermé dans les Mémoires apostoliques*. Ce second fait, complémentaire du premier, me paraît achever de démontrer la parfaite conformité des Mémoires avec nos quatre évangiles. En effet, si pas un des traits que Justin dit empruntés aux Mémoires ne manque dans nos évangiles et si pas un de ceux qui manquent dans le récit évangélique n'est mentionné par lui comme se trouvant dans les Mémoires, ce serait un hasard bien étrange que ces livres appelés par lui Mé-

[1] La citation des *Mémoires* à propos de ce trait, au chapitre 106, a été omise dans la liste p. 80 ; elle devrait figurer à la suite du n° 16 (voir à la page 82, note, où cette citation, en apparence exceptionnelle, est expliquée).

moires des apôtres ne fussent pas les mêmes écrits que nos évangiles [1].

Du reste Justin a pris soin lui-même de s'expliquer clairement, au moins une fois, sur ce point. Dans la *I^re Ap.*, c. 66; I, p. 156, il écrit : « C'est ce que nous ont transmis les apôtres dans les Mémoires composés par eux, *qui sont appelés évangiles* (ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν ἃ καλεῖται εὐαγγέλια). » Après avoir désigné ces écrits sous un nom approprié à ses lecteurs non chrétiens, Justin veut les caractériser, au moins une fois, comme étant bien les mêmes que ceux qui chez les chrétiens portent communément le nom d'*évangiles*. Seulement ce nom

[1] On ne peut nier que Justin ait emprunté quelques-uns des traits mentionnés par lui soit à la tradition orale, soit même à certains écrits extra-canoniques. Mais d'entre ces traits, souvent cités, il faut, je pense, en déduire un bon nombre. Ainsi 1° ceux qu'il croit pouvoir tirer d'une prophétie, comme l'ânon de Béthanie attaché à un cep, d'après Gen. XLIX, 11 ; la naissance de Jésus dans une grotte, fait mentionné aussi dans quelques écrits non canoniques, et pour lequel Justin en appelle lui-même à Ésaïe XXXIII, 16 ; la parole : « Je t'ai engendré aujourd'hui », ajoutée à l'allocution divine après le baptême, leçon qui se trouve aussi dans quelques manuscrits et dont la véritable source me paraît être Ps. II, 7, que Justin cite lui-même à cette occasion en disant (*Dial.*, c. 88) : « Et une voix du ciel se fit entendre, *celle qui avait été annoncée par David, comme devant être adressée au Christ par le Père.* » 2° D'autres détails sont tirés par induction de nos textes évangéliques eux-mêmes; ainsi l'Arabie, comme patrie des Mages: Justin précise par là l'expression vague de Matthieu : « *d'Orient* »; il est conduit à s'exprimer ainsi par la nature des présents offerts et par les prophéties Ps. LXXII, 10 et Es. LX, 6. La mention des charrues et des jougs que fabriquait Jésus est déduite de Marc VI, 3 : « *Le charpentier* », et de Matth. XIII, 55 : « *Le fils du charpentier* » ; la parole : « Il y aura des schismes et des divisions, » est une conclusion logique tirée de l'annonce de loups ravissants, de faux Christ et de faux apôtres « séduisant les fidèles » ; paroles qui sont citées d'après Matth. VII, 15 et XXIV, 5 par Justin lui-même avant et après celle dont nous parlons, toutefois avec une réminiscence probable de 1 Cor. XI, 19; la maxime : « Je vous jugerai d'après les choses dans lesquelles je vous surprendrai, » me paraît déduite de Luc XVII, 34-36 et Matth.

était alors prodigué à tant d'écrits que l'on pourrait se demander si, par ces évangiles, il entend bien *nos* évangiles envisagés actuellement comme canoniques. La réponse me paraît ressortir d'une manière à peu près certaine de l'explication suivante qui se trouve *Dial.*, c. 103 : « Car dans les Mémoires que je dis avoir été composés *par ses apôtres et par ceux qui les ont accompagnés* (ἃ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι) » ; parole qui convient exactement à la composition de notre recueil canonique (d'un côté Matthieu et Jean, et de l'autre Marc et Luc). Et comme nous ne trouvons, ainsi que nous l'avons vu ci-dessus, aucun passage attribué par Justin aux Mémoires qui ne se lise

XXIV, 40-42 : « En cette nuit-là, l'un sera pris et l'autre laissé. » Après tout cela il ne reste, me paraît-il, qu'un seul trait extra-biblique : le feu allumé dans le Jourdain au baptême de Jésus. C'est là une légende tirée soit de la tradition orale ou de quelqu'ouvrage que Justin n'a pas jugé digne d'être cité; car il ne l'attribue pas aux Mémoires. Si l'on objecte que dans le passage *Dial.*, c. 88, après avoir mentionné les deux circonstances du feu allumé dans le fleuve et de la descente du Saint-Esprit sous la forme d'une colombe, Justin cite les Mémoires apostoliques, il faut bien remarquer que c'est en rapport avec le second trait, *et avec lui seulement*, qu'il ajoute ces mots : « C'est ce qu'ont écrit les apôtres de notre Christ. » La mention des deux faits est séparée par un changement de construction significatif, qui ne permet pas de rapporter le témoignage des apôtres au premier. La source non indiquée de celui-ci paraît être (d'après le *De rebaptismate*, écrit placé à tort parmi les œuvres de Cyprien) un livre apocryphe intitulé : *la Prédication de Paul.* — On a fait encore ressortir deux petits détails extra-canoniques, mentionnés par Justin. D'après *Dial.*, c. 41, 59, 88, Jean-Baptiste parlait *assis* au désert; mais c'était alors l'usage (Matth. V, 1 ; Luc IV, 20). Puis Justin ajoute aux moqueries des Juifs, *Dial.*, c. 101, certaines grimaces insultantes dont ils les accompagnaient. Ce trait se trouve, d'après lui, *dans les Mémoires;* et en effet il se trouve réellement dans le ἐξεμυκτήριζον de Luc (XXIII, 35). De plus la citation des Mémoires sur ce point porte non sur les moqueries de fait, mais uniquement sur ces paroles de Jésus qu'ils parodient ironiquement (εἰρωνευόμενοι) : « Il s'est dit le Fils de Dieu. »

précisément dans ces quatre, il nous paraît que leur identité est non seulement probable, mais certaine.

En fait d'ouvrages chrétiens extra-canoniques, Justin ne cite nommément que *les Actes de Pilate* (*Apol.* I, c. 35 et 48); il est possible que le *Protévangile* soit employé par lui (*Dial.*, c. 78); mais quel contraste entre ce petit nombre d'écrits extra-canoniques, écrits si rarement cités, d'une part, et les citations fréquentes de nos quatre évangiles, que nous avons constatées, d'autre part! Outre les 17 (18) citations expresses indiquées plus haut comme tirées des Mémoires apostoliques, nous trouvons indiquées dans le registre d'Otto, pour Matthieu une centaine, pour Marc une quinzaine, pour Luc une soixantaine, pour Jean une vingtaine de citations (p. 587 à 590). Admettons que par un contrôle sévère on réduise ces chiffres du quart ou même de la moitié, il n'en est pas moins vrai que l'emploi, fait par Justin, de nos évangiles canoniques, laisse infiniment derrière lui celui qui a été fait, par les divers écrivains de la 1re moitié du second siècle, des autres écrits analogues, en particulier des évangiles des Hébreux ou des Égyptiens[1].

On a allégué, contre l'emploi de nos évangiles par Justin,

[1] L'emploi des trois synoptiques par Justin, totalement nié précédemment par quelques théologiens, a été graduellement reconnu pour les trois; c'est maintenant un fait généralement admis. Quelques-uns se refusent encore à le reconnaître pour Jean. *Volkmar*, renonçant à nier certaines relations évidentes entre cet évangile et les écrits de Justin, a essayé de retourner le rapport en faisant de Justin le modèle, et de l'auteur de Jean, le copiste. Ce coup d'ingénieuse audace n'a pas réussi. Un autre savant, aussi de l'extrême gauche, *Thoma*, reconnaît pleinement la dépendance de Justin par rapport à Jean; il a même été jusqu'à affirmer dans *Hilgenfelds Zeitschrift*, 1875, qu'il n'y a pas un seul chapitre de Jean dont on ne retrouve l'empreinte dans les écrits de Justin; seulement il croit lire entre les lignes que Justin citait cet écrit sans y attacher la moindre idée d'autorité.

les *différences* qu'il y a quelquefois entre les citations de celui-ci et les textes évangéliques. Mais nous avons reconnu déjà une manière très libre de citer chez Clément Romain et chez Polycarpe ; elle ne saurait étonner si l'on admet que ces Pères citaient souvent de mémoire et en fondant ensemble des textes analogues. Justin cite avec la même liberté les textes de l'Ancien Testament en les adaptant à son sujet. Il cite même certains textes du Nouveau de plusieurs manières assez différentes. *Westcott* dans son livre *On the Canon* (6e éd. 1889) en donne treize exemples (p. 129-130) : le plus remarquable est la double citation de Matth. XIX, 17, qui se trouve dans l'*Apol.* I, c. 16 et dans le *Dial.*, c. 101 [1]. Il commet même de nombreuses erreurs en citant un auteur de l'A. T. pour un autre : ainsi Sophonie pour Zacharie, Jérémie pour Daniel, Zacharie pour Malachie. Rien n'était plus naturel à ce moment, où la forme extérieure des manuscrits rendait plus difficile qu'aujourd'hui la recherche d'un passage qu'on voulait citer. Le format de rouleau, l'écriture continue, sans intervalle entre les mots et sans division semblable à celle de nos versets, empêchaient de trouver promptement la parole désirée. Et il faut tenir compte des nombreuses variantes qui existaient déjà dans le texte de nos évangiles au second siècle. Nous avons encore aujourd'hui dans le manuscrit de Cambridge (D) de nombreux exemples de ces antiques variantes plus ou moins considérables ; car, quoique datant d'un temps bien postérieur (Ve siècle), ce manuscrit, comme l'ont reconnu *Trégelles* et *Credner*, reproduit les leçons de manuscrits beaucoup plus anciens et représente le plus exactement le texte généralement reçu dans la seconde moitié du IIe siècle (voir *Westcott*, p. 177). Nous pouvons

[1] Dans *Apol.* : « Personne n'est bon que Dieu seul qui a tout créé. » Dans le *Dial.* : « Il y a un seul bon, mon Père qui est dans le ciel.

donc par son moyen nous faire quelque idée des différences de textes qui existaient déjà à cette époque. Nous en avons peut-être un exemple instructif dans le passage suivant de Justin. Dans la *Ire Apol.*, c. 35, il nous montre les Juifs faisant asseoir Jésus sur le tribunal de Pilate, en lui disant ironiquement : « Juge-nous. » Ce rapport est en soi si étrange, si absurde même, qu'on ne peut un seul instant lui accorder créance. Comment l'expliquer ? D'une manière assez simple, si, d'une part, l'on suppose dans le texte de Jean XIX, 13, une légère variante, la forme plurielle ἐκάθισαν (« ils [les Juifs] firent asseoir [Jésus] ») au lieu du singulier ἐκάθισεν (« il [Pilate] s'assit »), — il n'y a qu'une lettre de changée, — et si, d'autre part, on tient compte du vif désir qu'avait Justin de montrer ici l'accomplissement d'une prophétie, celle d'Ésaie LVIII, 2 : « Ils veulent savoir mes voies..... et ils me demandent des jugements justes, » paroles que Justin a soin de citer lui-même à cette occasion. On voit quelle différence de sens pouvait amener une faute de copiste très insignifiante. Que si cette explication est fondée, elle concourt à prouver l'emploi de Jean par Justin et par l'évangile de Pierre.

Une autre difficulté plus grave encore résulte d'un certain nombre de cas où ces différences entre les citations de Justin et les textes évangéliques se retrouvent presque les mêmes dans les citations évangéliques des *Homélies Clémentines*. Justin et l'auteur des Homélies auraient-ils puisé tous deux à un évangile différent de nos écrits canoniques, comme celui des Hébreux ou celui de Pierre, ainsi que l'ont supposé *Credner* et *Renan?* Ou bien, comme l'a développé *Bousset*, dans un écrit récent [1], Justin, tout en puisant dans les rédactions de Matthieu et de Luc, au-

[1] *Die Evangelien-Citate Justin's des Märtyrers, in ihrem Werthe für die Evangelien-Critik*, 1891.

rait-il été influencé par les souvenirs du texte des Logia, l'ouvrage primitif de l'apôtre Matthieu? Ou bien Justin aurait-il puisé dans une Harmonie de nos évangiles déjà existante, comme l'avait supposé *Sanday*[1] et comme *Rendel Harris* le conclut de certains rapports entre le Diatessaron arabe et la version syriaque de Cureton? Ou enfin ne pourrait-on pas supposer que l'auteur des *Clémentines*, écrivant à Rome un certain temps après Justin, y a connu ses ouvrages et y a puisé? On comprend que nous ne pouvons aborder ici ce problème compliqué. Il ne peut être question de l'évangile des Hébreux dont les fragments à nous connus ne présentent pas de rapport avec les citations de Justin[2]; pas davantage de celui de Pierre qui est bien postérieur à Justin[3]. Quant à l'hypothèse de *Bousset*, *Schürer*, tout en rendant hommage à la rigueur de son travail, ne peut lui accorder son assentiment et pense que cet écrivain s'est trop laissé influencer par le désir de retrouver une source écrite antérieure à nos synoptiques. « Le problème, selon lui, n'est pas encore résolu[4]. » Quoi qu'il en soit de cette question, sa solution ne saurait compromettre le résultat auquel nous a conduits la relation étroite que nous avons constatée entre les citations de Justin et nos quatre évangiles. S'il est vrai qu'il n'est pas un seul trait cité par Justin *comme tiré des Mémoires* qui ne se retrouve

[1] Voir *Sanday*, A survey of the synoptik question, *Expositor*, juin 1891.

[2] Voir *Westcott*, dans *On the Canon*: « Les fragments de l'évangile des Hébreux qui nous ont été conservés n'offrent aucune ressemblance particulière avec Justin. »

[3] Voir *Kunze: Das neu aufgefundene Bruchstück des sogenanten Petrus-Evangeliums*. L'auteur place cet écrit entre 160 et 170.

[4] Voir le compte rendu donné par ce savant, *Literatur-Zeitung*, 1891, p. 62-67.

dans nos évangiles et pas un seul trait étranger à nos évangiles qu'il présente *comme emprunté aux Mémoires*, il peut arriver sans doute qu'il ait puisé tel trait ou telle parole dans la tradition orale ou même dans quelque écrit extra-canonique ; mais ce qui est certain, c'est qu'un tel écrit ne rentrait point dans les Mémoires des apôtres cités par lui. Et en effet, comment ne se serait-il pas conservé aussi bien que les autres, s'il eût fait partie de ces Mémoires dont Justin avait constaté la lecture dans toutes les églises de la chrétienté? Et comment se ferait-il qu'immédiatement après Justin, Tatien (par le terme même de Diatessaron), puis le Fragment de Muratori et enfin Irénée ne parlent plus que de nos quatre?

Il nous reste à examiner de plus près un passage que nous lisons dans la première *Apol.*, c. 67, et dont nous pouvons apprécier maintenant toute la valeur. Justin dit :

Pour toutes les choses que nous offrons, nous bénissons le Créateur de toutes choses par son Fils Jésus-Christ et par le Saint-Esprit. Et au jour dit du Soleil, tous ceux qui habitent dans les villes ou dans les campagnes se réunissent en un même lieu, et on lit les Mémoires des apôtres ou les écrits des prophètes, autant que le temps le permet ; puis quand le lecteur a fini, celui qui préside adresse à l'assemblée un avertissement et une exhortation à imiter les choses bonnes qui ont été entendues.

Ce tableau du culte ordinaire du dimanche est complété par le récit de la célébration de la sainte Cène dans le chapitre précédent. — Il résulte de là que nos évangiles étaient placés, dans le culte public des églises qu'avait traversées Justin d'Orient en Occident, sur la même ligne que les écrits de l'A. T. Il est même à remarquer que Justin les place avant ces derniers. Quant à l'expression : *Les écrits des prophètes,* pour désigner tout l'A. T., il faut se rap-

peler que Justin lui-même (*Apol.* I, c. 32) appelle Moïse le *premier des prophètes* (Μωϋσῆς, πρῶτος τῶν προφητῶν). Partout, du reste, où il avait trouvé le christianisme établi, c'est-à-dire, comme il le dit *Dial.*, c. 117, « chez les Barbares et chez les Grecs, chez les Scythes et chez les Nomades, » il y avait aussi trouvé les évangiles connus et lus dans les assemblées publiques de l'Église.

De tout ce qui précède, il me paraît résulter avec certitude que ce n'est ni à Justin, ni à son temps, que l'on peut attribuer la formation du recueil de nos évangiles. Jamais il ne dit un mot qui fasse soupçonner que ce recueil ait pu être son œuvre propre ou même qu'il en ait seulement usé privément. Il en parle au contraire comme d'un livre connu, même de son interlocuteur juif, et portant dans l'Église le nom usuel d'*Évangile*. *Aristide*, le philosophe athénien qui présente une Apologie à l'empereur, emploie aussi ce terme d'*Évangile* et renvoie constamment son lecteur *aux livres* (γραφαῖς) des chrétiens. Cet écrivain est trop rapproché de Justin pour qu'il puisse parler d'autres écrits que celui-ci, et le résumé qu'il en donne, en commençant son livre, est trop exactement conforme au contenu de nos évangiles pour qu'il puisse penser à d'autres livres. En remontant plus haut encore, nous les avons trouvés cités, tantôt l'un, tantôt l'autre, par les écrivains ecclésiastiques et hérétiques des différentes contrées de l'Église. Cette chaîne non interrompue qui rattache le quadruple évangile de Justin à tous les écrits cités dès l'an 100 à l'an 150, continue, comme nous allons le voir, jusqu'à Irénée et Clément, vers la fin du IIe siècle.

Un sanctuaire à quatre faces d'une harmonieuse beauté avait surgi à la fin de l'âge apostolique ; une foule de constructions déplaisantes et de mauvais goût avaient été élevées autour de cet édifice et en avaient momentanément

masqué la beauté. Le jour vint où, par une volonté supérieure, ces constructions environnantes furent rasées et balayées. L'édifice principal parut alors à tous les yeux dans sa grandeur primitive et dans son harmonieuse beauté. Voilà ce qui eut lieu pour les évangiles au temps de Justin ; il y eut, non pas création, mais réapparition.

V

A la suite du martyre par lequel Justin paya sa fidélité et sa hardiesse chrétiennes (vers 165-167), l'un de ses disciples, nommé *Tatien*, Assyrien d'origine, probablement converti par lui, écrivit, sous l'influence de ce maître dont il était devenu l'admirateur, plusieurs ouvrages, en particulier une Apologie adressée aux païens et intitulée Πρὸς Ἕλληνας, dans laquelle il cite par trois fois l'évangile de Jean, en particulier ces mots du prologue : « Toutes choses ont été faites par Lui, etc. » (Jean I, 3) ; puis un autre écrit de nature exégétique, dont Eusèbe parle en ces termes (*H. E.* IV, 29) : « Tatien ayant composé, je ne sais comment (οὐκ οἶδ' ὅπως), une certaine combinaison et réunion des évangiles (συνάφειάν τινα καὶ συναγωγὴν τῶν εὐαγγελίων), appela cela (τοῦτο) du nom de τὸ διὰ τεσσάρων » (expression qui signifie : composé au moyen de quatre). Nous avions vu que le maître de Tatien avait, dans un passage remarquable, parlé des Mémoires apostoliques comme « composés par les apôtres et par leurs compagnons d'œuvre » (*Dial.* c. 103) ; mais il n'avait pas indiqué expressément le nombre de ces récits ; on devait en supposer au moins quatre. Le titre du livre de son disciple nous fait comprendre que ces évangiles étaient réel-

lement au nombre de quatre. Il me paraît en effet, après tout ce que nous avons constaté du rapport intime entre les Mémoires de Justin et nos quatre évangiles canoniques, qu'il est impossible de douter que *les quatre* de Tatien fussent ces derniers. Cependant on a contesté cette identité; ainsi *Renan* reconnaît bien que Tatien employait nos trois synoptiques, mais non pas Jean. Car, dit-il, « Tatien ne connaissait ou n'admettait pas ce dernier » *(L'Église chrétienne*, p. 503). En parlant ainsi, *Renan* ignorait ou bien oubliait tout à fait les citations de Jean dans l'Apologie de Tatien. Il pense qu'outre les synoptiques, Tatien employait soit l'évangile des Hébreux, soit celui de Pierre. Enfin il assure que le terme de Diatessaron est en grec une expression musicale, désignant *l'accord parfait*, et qui, par conséquent, n'implique nullement le nombre quatre des écrits avec lesquels Tatien avait composé le sien. Mais l'accord de tous les tons se nommait διὰ πασῶν (χορδῶν), et les deux locutions analogues διὰ τεσσαρῶν et διὰ πέντε indiquaient l'accord de deux tons séparés par un intervalle de deux ou de trois tons, la tierce ou la quarte (voir Dict. de Passow, I, p. 626, 653, 667), de sorte que cet emploi musical ne concorde à aucun titre avec le terme désignant l'ouvrage de Tatien. Une expression grecque qui aurait plus d'analogie avec le vrai sens de ce titre, serait l'exemple cité par *Salmon* (p. 83), d'après lequel le terme de *Diapenté* désignait un onguent, très employé et composé de *cinq ingrédients*. Le rapport de cette expression avec le titre de l'Harmonie de Tatien saute aux yeux[1]. Nous ne savions, jusqu'il

[1] *Jülicher* (p. 101), tout en déclarant « que tout ce que nous savons du *Diatessaron* montre qu'il repose sur nos quatre évangiles seuls, » maintient cependant l'explication musicale donnée de ce titre par Renan, celle d'*accord* ou d'*harmonie* sans aucun rapport au nombre quatre; et à l'appui de ce sens général il allègue le passage de Dion

y a peu de temps, que deux choses sur le Diatessaron : 1° Que Théodoret, évêque de Cyrrhus, près de l'Euphrate, avait au commencement du V^e siècle trouvé deux cents exemplaires de cet écrit et les avait remplacés par nos évangiles détachés, parce qu'il y avait constaté la suppression des généalogies et de tout ce qui impliquait en Jésus la descendance de David. Du reste, il ne lui reprochait aucune addition contraire à la vérité évangélique; comp. *Haer. Fab.* I, 20. 2° Outre cela, on connaissait l'affirmation d'un prêtre jacobite du XII^e siècle, nommé Bar-Salibi, qui parlait d'un Commentaire sur le Diatessaron, composé par Ephrem, le Père le plus illustre de

Cassius, Liv. XXXVII, 18 (p. 24, éd. Basil., 1858). Mais il me paraît que ce passage prouve précisément le contraire de ce qu'il doit démontrer. Les premiers mots : « *Harmonia ea quae Diatessaron vocatur*, » prouveraient à eux seuls que ce terme grec désignait un accord très spécial, et nullement un accord en général. L'explication suivante le confirme : « Que l'on parte, dit Dion, du ton 1 et que, sautant par dessus les deux suivants (*sequentes duos prœteriens*), on s'arrête au ton 4 [pour faire accord avec le 1]; puis que derechef on parte du ton 4, et que, passant par dessus les deux suivants (*duobus proximis prœteritis*), on s'arrête au ton 7 [pour faire accord avec le ton 4] » : c'est là, d'après Dion, le rhythme appelé Diatessaron, rhythme qu'il applique aux sept jours de la semaine, de même qu'aux sept tons musicaux, dans un but qu'il est inutile d'expliquer ici. On le voit : le rhythme ainsi décrit repose clairement sur le nombre 4. La citation de *Jülicher* va donc à contresens de son but. La vraie explication du titre adopté par Tatien doit, me paraît-il, être tirée d'un autre domaine. Le fameux médecin Galien (II^e s.), après avoir décrit un onguent composé de quatre ingrédients, ajoute : « Cest là le Diatessaron (τὸ διὰ τῶν τεσσαρῶν [δ′]) » (*Œuvres*, t. XIII, p. 851). Cet emploi médical du mot Diatessaron doit avoir été beaucoup plus populaire et plus répandu que son emploi musical, de nature moins usuelle et plus scientifique; et il convient d'une manière très frappante au mode de composition de l'harmonie de Tatien, tandis que, si l'on s'en tenait au sens musical (selon Dion Cassius, accord des tons 1 et 4), le titre de l'ouvrage de Tatien désignerait une harmonie du premier et du quatrième évangile seulement et non celle des quatre.

l'église de Syrie (IVe siècle). Un tel ouvrage, dû à pareil auteur, prouvait suffisamment l'usage public qui était fait de cet écrit dans ces contrées. L'original syrien de ce Commentaire était perdu ; mais il en existait une traduction arménienne qui fut publiée en 1836 par l'institut arménien méchitariste, fondé à Venise. Cette publication n'attira l'attention générale que lorsqu'il en parut une traduction latine en 1876. Or cet écrit prouvait sans réplique que l'ouvrage de Tatien commençait réellement, comme l'avait dit Bar-Salibi, par les premiers versets du prologue de Jean, dont Éphrem donnait l'explication. Suivait le baptême de Jésus d'après Luc III, puis le récit de la tentation, d'après Matthieu IV ; de là le récit passait à la vocation des premiers disciples (Jean I, 35 et suiv.), puis au premier retour en Galilée et à la scène de Cana. Le récit continuait ainsi sans suivre un évangile particulier, mais en usant des quatre également, et se terminait par un coup d'œil sur l'activité des apôtres dans le monde [1]. Après cela, il n'y avait plus à douter du fait que le Diatessaron était bien réellement une harmonie de nos quatre évangiles canoniques. Cet écrit était en langue syriaque, d'après *Zahn,* par la raison qu'il fut longtemps le livre de lecture évangélique dans les églises de Syrie, en particulier dans celle d'Edesse (aujourd'hui Orfa, cette malheureuse ville livrée récemment au massacre et au pillage par le fanatisme turc). Mais, selon *Harnack*, il était plutôt écrit en grec, comme semblent le prouver le titre lui-même et

[1] C'est ce qu'a constaté avec succès *Th. Zahn,* dans *Forschungen,* I. p. 113 à 219. Voir aussi le Diatessaron publié en anglais (1888) par *Hemphill,* d'après de nouveaux documents plus récemment découverts. Il résulte de la traduction arabe que ce livre finissait par Jean XXI, 2, comme il avait commencé par Jean I, 1 (*Zahn*, *Gesch. des K.*, II, p. 556).

d'autres indices encore [1]. L'Évangile était, paraît-il, parvenu dans cette contrée reculée, dès l'an 170.

A la découverte de la traduction arménienne du Commentaire d'Éphrem est venue se joindre un peu plus tard celle de deux traductions arabes du Diatessaron lui-même, dont l'une a été publiée en latin en 1888, comme hommage pour le Jubilé de Léon XIII. Ces découvertes rendirent les savants attentifs à une harmonie latine des Évangiles qui, en 545, était tombée entre les mains de Victor, évêque de Capoue, et qui avait été introduite dans le C. *Fuldensis* de la Vulgate (VI^e siècle). En lisant le passage d'Eusèbe qui se rapporte au Diatessaron, Victor avait supposé avec raison que cette harmonie latine pourrait bien être l'ouvrage de Tatien. Au moyen des documents récemment découverts, on s'est convaincu qu'il en était réellement ainsi, de sorte que l'on peut aujourd'hui espérer de posséder approximativement l'œuvre de Tatien. Sans doute les textes nouvellement découverts sont loin de s'accorder complétement. Le fond cependant est assez bien établi pour que l'on ne puisse plus avoir aucun doute sur la marche suivie par l'auteur du Diatessaron; c'était bien une combinaison (συνάφεια) de nos quatre évangiles. On a objecté sans doute le mot de Victor que voici : « Unum ex quatuor compaginavit Tatianus evangelium, cui titulum *Diapente* composuit. » Comment expliquer ce titre de Diapenté qui ne paraît nulle part ailleurs, et comment Victor peut-il sans contradiction tirer ce titre qui signifie « composé *de cinq*, » du fait que Tatien avait combiné *quatre* écrits? Peut-être faut-il supposer que Victor avait remarqué dans cette traduction latine quelques paroles ou quelques détails qui lui avaient paru étrangers à nos évan-

[1] *Das Neue Testament*, etc., p. 104-105.

giles, et qu'il avait rapportés à une autre source, comme on l'a fait souvent pour Justin. Quoi qu'il en soit, il est bien certain, par tous les témoignages et par tous les faits découverts, que, même s'il en était ainsi, les *quatre* de Tatien n'en étaient pas moins nos quatre évangiles, tels que les lui avait transmis son maître sous le titre de *Mémoires apostoliques*. Le Diatessaron de Tatien demeura pendant plus d'un siècle le livre de lecture publique des églises de Syrie jusqu'à ce que, comme nous l'avons vu par l'exemple de Théodoret, on substitua à cet évangile dit *des mêlés* nos évangiles dits *des séparés*.

A l'époque à peu près où Tatien publiait le Diatessaron, après 160, fut composé le livre étrange qui depuis *Baur* a joué un rôle important dans la critique, et qui porte le nom d'*Homélies clémentines*. L'auteur, qui appartenait à un parti judaïsant semi-gnostique, décoche à Paul, qu'il présente sous le masque de Simon le Magicien, des traits acérés. Quoique sortant d'un milieu tout à fait étranger et même hostile à l'église de Rome, l'auteur de cet écrit, non moins que Justin et Tatien, emploie nos quatre évangiles et les cite comme autorités. D'après la table dressée par *Westcott*[1], Matthieu y est cité 60 fois (sept fois d'une manière à peu près littérale), Marc 2 fois, Luc 6 fois, Jean 4 fois. Il ne les cite pas seuls, ou à peu près seuls, comme le font Justin et Tatien; il allègue, plus fréquemment qu'eux, des faits et des paroles tirés soit de la tradition orale, soit d'écrits d'un caractère plus ou moins apocryphe, comme l'évangile des Hébreux. Dans ses citations, il ne mentionne pas expressément nos évangiles et s'écarte parfois du texte de nos synoptiques; mais cette manière de faire est conforme au cadre de ce roman religieux, d'après lequel

[1] *On the Canon*, p. 522.

Pierre est censé rapporter de mémoire les choses dont il a été lui-même témoin, et il ne doit pas compromettre ce rôle en citant des écrits composés plus tard.

En 1740, le savant bibliothécaire de Milan *Muratori* publia un fragment en latin grossier (quelques-uns pensent africain), écrit au VII^e^ ou VIII^e^ siècle, qui avait été apporté là du couvent irlandais fondé par Colomban à Bobbio, en Lombardie. Ce Fragment faisait partie d'un recueil de traités divers et renfermait une liste des écrits qui se lisaient dans le culte de l'église au nom de laquelle écrivait l'auteur. Cette liste était sans doute destinée à servir de direction à une autre église non encore définitivement organisée et à répondre à une question adressée par celle-ci à la première. L'époque où doit avoir eu lieu cette correspondance est déterminée par ce que dit l'auteur du Fragment de la composition du *Pasteur* d'Hermas. Il déclare que cet écrit a été composé *tout récemment* (nuperrimè), *de nos jours* (temporibus nostris), dans la ville de Rome par Hermas, frère de l'évêque Pius qui était alors à la tête de cette église. Or Pius a occupé le siège de Rome de 142 à 157 selon les uns, de 140 à 155 selon les autres. En évaluant l'intervalle indiqué par les mots *tout récemment* et *de nos jours*, à une trentaine d'années, on arrive à la date de 170 à 180 pour la composition de l'original de ce Fragment. *Salmon* (p. 52) et *Zahn* (*Gesch.* II, p. 134 à 136) admettent la date de 210; ce qui ne me paraît pas compatible avec la déclaration de l'auteur, que nous venons de citer. L'omission d'écrits, tels que les épîtres aux Hébreux, 1 Pierre, et celle de Jacques, convient à un temps antérieur à Irénée mieux qu'à celui de Clément et d'Origène. Les savants ne sont pas d'accord sur la langue originale de cet écrit. *Hesse (Das muratorische Fragment,* 1873) donne d'assez fortes raisons, p. 25-39, en faveur de

la langue latine originale. Mais il est impossible de ne pas discerner au travers de ce latin grossier les traits d'un original grec, tel que celui que *Hilgenfeld* a réussi à reconstituer (*Der Kanon*, ad p. 40). Comp. l'accusatif Lucan et des tournures telles que celles-ci : *nihil differt credentium fidei* (οὐδὲν διαφέρει τῇ πίστει) ou *se publicare* (δημοσιεύεσθαι) ou encore *alia plura quae recipi non potest*, etc. Ce qui confirme cette opinion, c'est l'observation de *Zahn* et de *Westcott* que d'autres traités renfermés dans ce recueil usent du même style latin grossier et à demi-barbare en reproduisant en traduction latine des fragments de Chrysostome. Selon *Zahn* (*Gesch. d. K.* II, p. 131), ce latin était assez semblable à celui qu'on parlait en Gaule au V^e ou VI^e siècle. Il le conclut de son analogie avec celui du récit de voyage en Palestine *(Peregrinatio)* d'une dame gauloise en 390 [1].

Le Fragment commence par les derniers mots d'une phrase évidemment relative à l'évangile de Marc, car il continue par ceux-ci : *Le troisième*, *le livre de l'évangile selon Luc*, ce qui ne laisse aucun doute sur la mention de Matthieu et de Marc dans la partie perdue qui précède. Suit la mention de l'évangile de Jean, comme quatrième, avec un récit de la composition de cet écrit analogue au rapport de Clément d'Alexandrie (voir p. 30 à 31). On a trouvé dans ce passage une tendance apologétique, comme si l'auteur voulait travailler à introduire dans l'Église cet évangile, qui était tout récent et contre lequel se seraient élevés des doutes. Pour moi, je ne saurais découvrir aucune trace d'une pareille intention dans ce passage du Fragment. Si l'auteur dit : « Qu'y a-t-il d'étonnant à ce que Jean se déclare dans ses épîtres non seulement témoin oculaire, mais encore écrivain des œuvres

[1] On y trouve les formes *per giro, per valle, per toto anno, in honore,* etc., et beaucoup d'autres analogues à celles du Fragment.

admirables du Seigneur? » il n'y a rien dans cette référence à 1 Jean I, 1 et suiv. qui implique des doutes élevés au sujet de l'évangile. C'est également le sentiment de *Hesse* qui dit (p. 123 à 124) : « Le *quid mirum* dont parle l'auteur et qu'il nie, ne concerne pas l'évangile, mais la première épître et répond à ceux qui pouvaient s'étonner de l'assurance avec laquelle l'auteur se déclarait dans ce commencement de la lettre non seulement témoin, mais rapporteur des faits. » L'auteur du Fragment confirme par le moyen de l'épître la qualité de témoin que l'auteur du IVe évangile s'attribue lui-même dans le cours de son récit. De ce commencement de notre Fragment il ressort clairement que, dans le recueil renfermant ces quatre écrits, ils se suivaient en quelque sorte numérotés dans l'ordre indiqué, et que ce recueil formait par conséquent déjà un ensemble fermé et fortement arrêté. Ce sont les Mémoires de Justin et les évangiles réunis dans le Diatessaron, qui reparaissent ici expressément *désignés et comptés*.

A ce premier groupe en succède un second comprenant les Actes et les Épîtres. Tandis que l'histoire de Jésus était renfermée dans quatre livres, les travaux des douze apôtres sont racontés dans un seul, celui des Actes. Luc y a retracé les faits dont il avait été lui-même témoin, et ce qui le prouve, c'est qu'il ne parle pas du martyre de Pierre et du départ de Paul pour l'Espagne, auxquels il n'avait pas assisté. L'auteur énumère ensuite treize épîtres de Paul qui sont adressées nominativement à sept églises, de même que les *sept* de Jean dans l'Apocalypse. Ce nombre symbolique prouve à ses yeux que les unes et les autres sont destinées à l'Église universelle. L'épître aux Hébreux est omise. Puis il passe aux lettres adressées à des individus, celles à Philémon et à Tite et les deux à Timothée qui, quoique dictées par l'affection personnelle, sont cependant tenues en

honneur par l'Église, et consacrées par elle pour diriger son administration. L'auteur écarte deux lettres publiées faussement sous le nom de Paul, l'une aux Laodicéens, évidemment fabriquée à l'occasion de l'épître mentionnée par Paul Col. IV, 16; l'autre aux Alexandrins. L'auteur les dit composées en faveur de l'hérésie de Marcion. La seconde ne peut par conséquent être notre épître aux Hébreux comme quelques-uns, *Hug* par ex., l'ont pensé. La première est une plate compilation, mais très innocente, de phrases pauliniennes. Jérôme en parle dans son *De Viris*, et pour la rejeter; elle s'est cependant frayé quelquefois accès dans le Canon et se trouve encore dans quelques documents bibliques du moyen âge.

Après les épîtres pauliniennes l'auteur ne nomme que trois des épîtres catholiques, celle de Jude et deux (peut-être les trois) de Jean; car on envisageait parfois comme une seule la 1re et la 2me de cet apôtre. Sont donc complétement omises l'épître de Jacques et les deux de Pierre. L'auteur mentionne ici « *la Sagesse (Sapientia*) écrite en l'honneur de Salomon par ses amis. » On a pensé que cette expression s'appliquait au livre des Proverbes, auquel est donné parfois le nom de Sagesse. Mais qu'aurait à faire ce livre de l'A. T. dans cette liste d'écrits formant le Canon du Nouveau ? (Voir les notes, à la suite du texte du Fragment).

Suit le troisième groupe, celui des Apocalypses. L'auteur en nomme deux, celle de Jean et celle de Pierre, tout en ajoutant à l'égard de cette dernière que quelques-uns des membres de son église se refusent à la laisser lire dans l'assemblée. Le fragment de cet écrit qui a été récemment découvert en Égypte, dans le tombeau du prêtre d'Akhmîn, justifie suffisamment cette opposition. A ces deux Apocalypses l'auteur rattache ce qu'il a à dire sur

les prétendues révélations contenues dans le *Pasteur* d'Hermas. Il déclare qu'il faut bien lire cet écrit (il veut dire, sans doute, l'employer privément ou dans l'enseignement des catéchumènes), mais qu'il ne doit pas être lu publiquement dans l'assemblée, puisqu'il n'appartient ni aux prophètes dont le nombre est complet, ni aux apôtres, à qui a été accordée la révélation des derniers temps. Ces mots rappellent cette parole de Justin : « On lit les Mémoires des apôtres et les écrits des prophètes, » passage qui prouve que vingt ans déjà avant la rédaction de ce Fragment, ces écrits étaient lus, et lus seuls ou à peu près seuls, dans le culte hebdomadaire des églises.

Le Fragment finit comme il a commencé, par une phrase interrompue, dont le sens est évidemment une déclaration sommaire de rejet à l'égard des écrits d'un certain nombre d'hérésiarques. Parmi ces noms on discerne clairement, au commencement, celui de Valentin et à la fin, conjointement avec le nom de Basilide, la mention de Montan, comme chef de la secte des Cataphrygiens ou Montanistes.

Je crois utile de donner ici le texte complet du Fragment, tel ou à peu près qu'il se trouve chez *Westcott*, *On the Canon*, p. 534-538, comme reproduction du facsimile publié par *Trégelles*, et en corrigeant les barbarismes, soit du traducteur, soit du copiste, qui rendraient parfois le texte à peu près inintelligible. Cette récension de *Westcott* est presque entièrement conforme à celle de *Hilgenfeld*. Une reproduction littéralement exacte se trouve p. 523-527 et dans *Zahn*, *Gesch. des K.*, II, p. 5 à 8.

Les fautes les plus ordinaires dans ce latin déjà corrompu proviennent de la confusion des lettres *u* et *o* (visurem, foit, numeni pour nomine) ; celle du *c* et du *g* (calatas, concruit) ; celle du *b* et du *p* (scribta, obtime,

apocalybsi, puplicare); celle du *e* et du *œ* (directe, Jude, catholice); enfin de l'altération grossière des terminaisons (proferam, au lieu de proferat, ordine au lieu d'ordinem, circumcisione pour circumcisionem, duas pour duæ).

Une liste plus complète est donnée par *Westcott* (ouvrage cité) et par *Zahn*, *Gesch. des Kanons*, t. II, p. 6.

Texte du Fragment de Muratori.[1]

...Quibus (1) tamen interfuit, et ita posuit.

Tertium (2) evangelii librum secundum Lucan. Lucas, iste medicus, post ascensum Christi (3) cum eum Paulus, quasi ut juris (4) studiosum, secundum (5) adsumsisset, nomine suo (6) ex opinione (7) conscripsit. Dominum tamen nec ipse (8) vidit in carne, et idem prout assequi potuit (9), ita et a nativitate Johannis incepit dicere.

Quarti (10) evangeliorum Johannis ex discipulis (10[a]). Cohortantibus condiscipulis et episcopis suis (11) dixit : Conjejunate mihi hodiè triduo; et quid cuique fuerit revelatum, alterutrum (12) nobis enarremus. Eâdem nocte revelatum Andreæ ex apostolis (12[a]) ut, recognoscentibus (13) cunctis, Johannes suo nomine (14) cuncta describeret. Et ideo, licet varia singulis evangeliorum libris principia doceantur (15), nihil tamen differt credentium fidei, cum uno ac principali Spiritu declarata sint in omnibus omnia de nativitate, de passione, de resurrectione, de conversatione cum discipulis suis ac de gemino ejus adventu, primum in humilitate, despectus quod fuit, secundum potestate regali præclarum (16), quod futurum est. Quid ergo mirum (17) si Johannes tam constanter singula etiam in epistulis suis proferat, dicens in semetipsum : « Quæ vidimus oculis nostris et auribus audivimus et manus nostræ palpaverunt, hæc scripsimus vobis. » Sic enim non solum visorem, sed et auditorem sed et scriptorem omnium mirabilium domini per ordinem profitetur (18).

[1] Les chiffres placés dans le texte se rapportent aux notes explicatives qui suivent le texte du Fragment.

Acta autem omnium apostolorum sub uno libro scripta sunt (19). Lucas optime Theophile (20) comprendit quia (21) sub præsentia ejus singula gerebantur, sicuti et semotè passionem Petri evidenter declarat, sed et profectionem Pauli ab urbe ad Spaniam proficiscentis.

Epistulæ autem Pauli, quae, a quo loco, vel quâ ex causâ directæ sint, volentibus intellegere ipsæ declarant (22). Primum omnium Corintheis schisma hæresis interdicens (23); deinceps Calatis circumcisione (24), Romanis autem ordine scripturarum, sed et principium earum esse Christum intimans, prolixius scripsit; de quibus singulis necesse est (25) a nobis disputari, cum (26) ipse beatus apostolus Paulus, sequens prodecessoris sui Johannis ordinem, nonnisi nominatim septem ecclesiis scribat ordine tali : ad Corinthios (prima), ad Ephesios (secunda), ad Philippinses (tertia), ad Colossenses (quarta), ad Calatas (quinta), ad Thessalonecenses (sexta), ad Romanos (septima) (27), verum Corintheis et Thessalonecensibus licet pro correptione iteretur (28), una tamen per omnem orbem terræ ecclesia deffusa esse dinoscitur; et Johannes enim in Apocalypsi, licet septem ecclesiis scribat, tamen omnibus dicit. Verum ad Philemonem una, et ad Titum una, et ad Timotheum duas, pro affectu et dilectione, in honore tamen ecclesiæ catholice in ordinatione ecclesiastice discipline (29) sanctificate sunt. Fertur etiam ad Laodicenses, alia ad Alexandrinos, Pauli nomine finctæ ad hæresim Marcionis (30), et alia plura, quæ in catholicam ecclesiam recipi non potest. Fel enim cum melle misceri non concruit.

Epistula sanè Jude et superscriptio Johannis duas in catholica habentur (31); et Sapientia, ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta (32).

Apocalypses etiam Johannis et Petri tantum recipimus, quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt (33). Pastorem vero nuperrime, temporibus nostris, in urbe Roma Hermas conscripsit, sedente cathedra urbis Romæ ecclesiæ Pio Episcopo, fratre ejus (34); et ideo legi eum quidem oportet, se publicare (35) vero in ecclesia populo neque inter prophetas, completum (36) numero, neque inter apostolos in finem temporum potest.

Arsinoi autem seu Valentini (37) vel Mitiadis (38), nihil in

totum recipimus. Qui (39) etiam novum psalmorum librum Marcioni conscripserunt (40), una cum Basilide Assianom Cataphrygum constitutorem... (41).

Notes sur le Fragment de Muratori.

1. *Quibus* pourrait se rapporter au mot *narrationes Petri*, dans la phrase précédente qui manque — car il s'agit certainement de Marc — mais ce *quibus* peut être aussi la fin du mot *aliquibus*, c'est-à-dire : quelques-unes des scènes de la vie de Jésus, auxquelles Marc, quoique non apôtre, aurait assisté. Le *tamen* s'explique mieux dans le second sens.

2. *Tertium*, ou bien adjectif de *librum*, comme objet d'un *accipimus* qui se serait trouvé au commencement du morceau, — ce sens supposerait que l'*Evangelium* désigne un tout unique dont l'écrit de Luc est le *tertius liber ;* — ou bien à lire *tertio* comme adverbe ; — ou enfin objet du *conscripsit* qui suit.

3. *Post ascensum.* Ces mots ne dépendent pas du verbe *conscripsit,* ce qui donnerait un sens oiseux, mais du verbe *adsumsisset.*

4. *Ut juris.....* On ne peut guère se refuser à accepter la correction de *Bunsen : itineris socium.* Cependant *Zahn* croit pouvoir maintenir le mot *studiosum :* s'occupant avec zèle des arrangements du voyage.

5. *Secundum;* peut-être comme successeur de Marc, qui avait rempli une tâche semblable dans le voyage précédent de Paul.

6. *Nomine suo.* Sous sa propre responsabilité; comp. le : *il m'a paru bon* (ἔδοξε κἀμοί), dans le prologue de Luc.

7. *Ex opinione :* à lire plutôt *ex ordine* (par ordre) ; comp. le καθεξῆς du prologue de Luc.

8. *Nec ipse ;* lui pas plus que Marc.

9. *Prout assequi potuit :* allusion aux renseignements que Luc dans son prologue dit avoir pris (παρηκολουθηκότι πᾶσιν ἀκριβῶς).

10. *Quarti evangeliorum.* Le plus simple est sans doute de lire : *quartum evangeliorum* (est) *Johannis* (le IV^me^ évangile

est de Jean). *Westcott* pense qu'il faut lire : *quartum evangelii librum.*

10ª. *Ex discipulis ;* d'André il est dit plus loin : *ex apostolis.* Cette différence a paru être un indice du fait que l'auteur du Fragment n'envisageait pas celui du IVme évangile comme l'un des apôtres. Mais il désigne lui-même ce Jean comme l'auteur de la Ire épître et de l'Apocalypse, ce qui ne peut s'appliquer qu'à l'apôtre. D'ailleurs le nom de *Jean*, tout court, comme celui de Pierre, tout court, ne peut désigner que l'apôtre. Combien de fois le terme général de μαθητής n'est-il pas employé au lieu du titre spécial d'ἀπόστολος, surtout dans le IVme évangile ![1]

11. *Suis :* peut-être la traduction du mot αὐτοῦ de l'original. Ce pronom dépendait du premier substantif seulement (*condiscipulis*). Le traducteur latin l'aurait rapporté faussement à tous les deux ; ce qui n'a aucun sens à l'égard du second (*ses* évêques !).

12. *Alterutrum,* pour *alterutro*, pris adverbialement et employé, comme souvent, pour *invicem.*

12ª. *Ex apostolis.* André est qualifié avec intention comme l'un des *apôtres* et non pas seulement des *évêques* présents, ce qui implique une garantie plus solide du message divin transmis par sa bouche.

13. *Recognoscentibus* : tous les autres témoins constatant la vérité du récit et y rendant témoignage ; comp. le : « Et nous savons qu'il dit vrai » (Jean XXI, 24).

14. *Suo nomine :* sans autre autorité que la connaissance des choses qu'il possédait comme témoin immédiat.

15. *Principia doceantur.* Il s'agit des *commencements* différents des quatre évangiles : chez Marc, le ministère de Jean-Baptiste ; chez Matthieu, la naissance de Jésus ; chez Luc, l'annonce de la naissance de Jean-Baptiste ; chez Jean, la préexistence éternelle. Cette différence pouvait susciter des doutes ;

[1] Il n'y a là aucune négation de l'*apostolat* de Jean. Un historien ne pourrait-il pas désigner Ney comme le plus habile *général* de Napoléon et un peu plus loin parler du *maréchal* Davoust, sans par là vouloir nier le maréchalat de Ney ? Le titre spécial convient à l'homme moins connu ; le plus général ne messied pas au plus célèbre.

mais le même esprit directeur (sans doute en grec ἡγεμονικὸν πνεῦμα), qui anime et réunit les quatre récits, doit dissiper tout soupçon.

16. *Praeclarum;* il faut lire sans doute *praeclarus* et *despectus* (Christus).

17. *Quid ergo mirum?* Si les choses se sont passées comme il vient d'être dit, il n'y a rien d'étonnant à ce que dans l'une de ses lettres (1 Jean 1, 1-4), Jean se déclare lui-même par ordre et avec insistance *(constanter) visor, auditor, palpator* et enfin *narrator* de la vie merveilleuse du Sauveur.

18. *Per ordinem profitetur;* ces mots me paraissent se rapporter à l'énumération minutieuse des qualités de Jean qui précède : c'est à elle aussi que se rapportait déjà le *singula.* L'auteur veut prouver par là non l'authenticité du IV^me^ évangile, mais la parfaite compétence de son auteur pour le composer.

19. *Acta omnium apostolorum;* il y a ici double opposition, entre quatre livres et un seul acteur d'une part, et un seul livre et douze acteurs de l'autre.

20. *Optime Theophile:* pour *optimo Theophilo* comme objet indirect de *comprendit* (il a renfermé pour lui dans un seul livre....).

21. *Quia:* dans le sens de *quæ*, lors même qu'il résulte de là que, dans la pensée de l'auteur, Luc a assisté lui-même à tout le contenu du livre des Actes. Ce fait, qui n'est pas si impossible qu'il peut le paraître, l'auteur le conclut certainement avant tout du *nous*, dans la seconde partie de ce livre; puis il en trouve la confirmation (*sicuti*) dans l'omission des deux faits suivants : le martyre de Pierre et le départ de Paul pour l'Espagne, que Luc n'a point racontés, parce qu'il n'en a pas été lui-même témoin. Il faut lire *semotâ passione.... sed et profectione*, deux ablatifs, comme régimes de *declarat:* il déclare par l'omission même de ces deux faits.

22. *Declarat:* l'auteur ne juge pas nécessaire d'expliquer en détail ce qui se rapporte aux épîtres de Paul, puisqu'elles apprennent elles-mêmes ce qui les concerne à ceux qui veulent les comprendre.

23. *Interdicens:* les deux participes *interdicens* et *intimans* s'appuient sur le verbe *scripsit.* — L'auteur commence

par indiquer sommairement le sujet des quatre grandes lettres écrites à trois églises.

24. A lire *circumcisionem* et *ordinem*. L'*ordre des Ecritures* désigne la succession et le progrès des révélations renfermées dans l'Écriture, tels qu'ils sont exposés dans l'épître aux Romains (Adam, Abraham, Moïse, Esaïe et les prophètes, Jésus-Christ).

25. *Necesse est* : il faut absolument lire « *non* necesse est, » pour mettre l'auteur d'accord avec lui-même; car il vient précisément de dire que ces lettres s'expliquent d'elles-mêmes pour qui veut les comprendre. L'omission de la négation est une faute fréquente chez les copistes. Le N. T. lui-même en offre de nombreux exemples; comp. Rom. IV, 19; V, 14; Gal. II, 5; Col. II, 18, etc. Le *cum, puisque*, qui suit, ne permet pas d'autre explication.

26. *Cum :* cette conj. est la traduction d'un ἐπειδή, *puisque*, dont l'action s'étend jusqu'au *dinoscitur*, plusieurs lignes plus loin, lequel devrait être régulièrement *dinoscatur*. Il n'est pas nécessaire de discuter spécialement sur les épîtres de Paul, *puisque*, en ne les adressant nominativement qu'à sept églises, à l'exemple de Jean dans l'Apocalypse, Paul a voulu montrer comme celui-ci qu'elles s'adressaient moins à ces églises particulières qu'à l'Eglise une et universelle dont en vertu de ce nombre elles sont les représentantes. Le mot *prodecessoris* se lit de diverses manières. L'antériorité de Jean par rapport à Paul pourrait être celle de *l'apostolat*, mais le contexte ne permet de penser qu'à une *antériorité littéraire*. L'idée que l'Apocalypse ait été écrite *avant* les lettres de Paul se retrouve chez Epiphane (*Haer*., 51, 33), qui en place la composition sous Claude (de 41-54).

27. *Septima :* dans cette seconde liste, l'auteur intercale les églises non encore nommées parmi celles, déjà mentionnées, qui avaient reçu les principales lettres : trois entre les Corinthiens et les Galates, une entre les Galates et les Romains. Cet ordre n'est en aucune façon chronologique, il est sans analogue. *Zahn* pense qu'il reproduit simplement la suite des épîtres, telle quelle existait dans le document dont se servait l'auteur.

28. *Iteretur :* les lettres doubles adressées à deux de ces églises ne changent rien à leur nombre de sept.

29. *Ecclesiastice.* Les quatre lettres, adressées à des individus et non à l'Eglise, sembleraient n'avoir aucune place dans le Canon de celle-ci ; car elles appartiennent à une relation purement privée. Cependant, en raison de la considération dont elles ont été l'objet dans l'Eglise et de leur utilité pour le gouvernement ecclésiastique, elles font aussi partie du Canon.

30. *Marcionis :* sur ces deux lettres apocryphes attribuées à Paul, voir plus haut. — *Zahn* (*Gesch.*, II, p. 586) cite un fragment assez pauvre qui paraît avoir appartenu à cette lettre aux Alexandrins; on n'y remarque absolument rien de marcionite.

31. *Et superscriptio... habentur.* Le mot *superscriptio* n'a pas de sens ; les deux dernières lettres proviennent sans doute d'une confusion avec les deux premières du mot suivant : *Johannis.* Il faut lire *superscripti*, terme qui pourrait se rapporter au fait que Jean a déjà été *nommé* ci-dessus ; mais le sens est plutôt que le nom de Jean est inscrit en tête de ces lettres (ἐπιγεγραμμέναι Ἰωάννου). — Sont-ce deux lettres *outre* la première déjà nommée, et ce mot renferme-t-il aussi la troisième ? Ou bien les deux premières sont-elles envisagées comme une seule ? Cela reviendrait au même pour le résultat. Mais le sens le plus naturel est de voir ici uniquement ce que nous appelons la *première et la seconde* lettres de Jean.

32. *Scripta :* il ne peut s'agir ici que du livre judéo-alexandrin, souvent appelé *Sapience de Salomon*, où ce roi est censé s'adresser aux rois de la terre pour les engager à renoncer à l'idolâtrie et à gouverner justement ; voir *Reuss*, *La Bible, Philosophie des Hébreux*, p. 503-560. Cet écrit, composé selon *Reuss* entre 150 et 50 avant Jésus-Christ, était hautement estimé par les Pères. D'après Jérôme plusieurs l'attribuaient à Philon, et s'il n'a jamais été canonisé, il n'en n'a pas moins été recommandé par plusieurs, par Athanase par exemple (avec Sirach, Esther, Judith, la Didaché et le Pasteur), comme *livres à lire* (ἀναγινωσκόμενα). C'est à ce titre qu'il est mentionné ici. Mais qu'est-ce que ces *amis de Salomon,* qui doivent l'avoir composé à son honneur ? Ici intervient heureusement une conjecture de *Trégelles* qui, au lieu de ὑπὸ φίλων, par *des amis*, propose de lire ὑπο Φίλωνος, par *Phi-*

lon. Cet écrit attribué au philosophe juif, contemporain de Jésus, serait un hommage rendu à Salomon avec lequel y est identifiée la Sagesse. Ainsi tombent toutes les suppositions de *ut* ou *et ut* qui avaient conduit à d'incroyables hypothèses au sujet des épîtres de Jean, mentionnées auparavant.

33. *Nolunt*. L'omission des deux épîtres de Pierre a amené plusieurs essais de correction, parmi lesquels le moins mauvais serait celui de *Thiersch* (*Versuch*, etc., p. 386) : « Petri unam recipimus ; secundam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt. » C'est un expédient peu vraisemblable, destiné à réintégrer dans cette liste les deux lettres de Pierre qui y restent décidément étrangères. Et le rejet ainsi exprimé à l'égard de 2 Pierre serait plus grave encore que l'omission par ignorance.

34. *Fratre ejus :* l'auteur appuie sur la composition toute récente du *Pasteur* pour lui fermer la porte du recueil des écrits apostoliques.

35. *Se publicare :* évidemment traduction barbare du moyen δημοσιεύεσθαι.

36. *Completum :* à lire soit *completo*, soit *completos numero*.

37. Ce paragraphe est à peu près indéchiffrable. Le fameux gnostique *Valentin* était égyptien ; peut-être d'Arsinoé, ville voisine du lac Mœris. *Zahn* propose donc de lire τοῦ δὲ Ἀρσινοεΐτου τοῦ καὶ Οὐαλεντίνου (« de l'Arsinoïte, soit Valentin ») ; les deux noms ne désigneraient ainsi qu'une même personne. On a conjecturé aussi les deux noms de Bardesane et de Marcion.

38. *Mitiadis ;* nom peu lisible. *Harnack* a conjecturé *Tatiani* ; il s'agirait du Diatessaron ; cette tentative n'a pas eu de succès. Il y a eu un écrivain Miltiade (Eus. V, 17) ; mais il ne paraît pas avoir été hétérodoxe et la lettre *l* qui manque dans la première syllabe rend ce rapprochement invraisemblable. Il s'agirait plutôt, selon *Zahn*, de quelque collaborateur inconnu de Valentin. *Nolte* a conjecturé, au lieu de *vel Mitiadis*, comme texte grec : ἢ τῶν μετ' αὐτοῦ (ou de ceux qui sont avec lui).

39. *Credner* a proposé de lire *quin etiam*, comme gradation aggravante, passant de l'hérésie comme enseignement, à l'hérésie sous la forme de l'adoration : des psaumes nouveaux

substitués aux psaumes bibliques! Il est en effet souvent parlé des psaumes de Valentin.

40. *Conscripserunt.* Si l'on ne change pas *Marcioni* en *Marciani* (la branche valentinienne dont Marcus était le chef), le sujet de ce verbe serait Valentin et Mitiades qui auraient ensemble composé ce livre nouveau de psaumes pour Marcion, ce qui n'a pas de sens. *Zahn* propose de lire μακράν au lieu de Marcioni, en donnant à ce mot le sens de *longueur*, qu'il a parfois, appliqué aux rouleaux des écrits anciens. Il lit : οἵτινες καὶ νέων ψαλμῶν βίβλον μακρὰν συνεγράψαντο (qui ont même composé un grand livre de psaumes nouveaux).

41. Le sens est peut-être, en sous-entendant à la fin le verbe *rejicimus* ou *reprobamus* : Nous condamnons tout ensemble (*una*, du même coup) Basilide et le fondateur asiatique des Cataphrygiens (Montan), c'est-à-dire l'Africain et l'Asiate, le spéculatif et le mystique, si différents qu'ils soient entr'eux.[1]

Qu'a voulu l'auteur de cet écrit? Il me paraît qu'il s'est donné pour tâche, en réponse à la question adressée à son église (probablement celle de Rome), de distinguer, dans toute la foule des écrits chrétiens ou semi-chrétiens qui circulaient alors, les trois classes suivantes : 1° les écrits qui doivent être *lus dans le culte* de l'Église avec une foi entière, comme étant au-dessus de toute discussion : ce sont les quatre évangiles, les Actes, treize épîtres de Paul, trois épîtres appartenant au groupe des épîtres catholiques et l'Apocalypse de Jean ; 2° ceux qui doivent être *absolument rejetés :* plusieurs épîtres apocryphes de Paul, dont deux sont nommément désignées, et l'Apocalypse de Pierre (au moins d'après le sentiment de plusieurs), puis tous les écrits des hérésiarques dont plusieurs sont nommés, précisément ceux que nous avons vus figurer entre

[1] Consulter particulièrement sur tout ce Fragment la monographie de *Hesse, das Muratorische Fragment,* 1873 ; *Westcott, On the Canon*, p. 211-220 et 521-538, et *Zahn, Gesch. des Kan.*, t. II, p. 1-143.

les années 100 et 150; 3° certains livres qui, quoique *orthodoxes* de contenu et devant être lus privément par les fidèles, ne doivent pas être *admis à la lecture publique* dans les assemblées de l'Église. L'exemple donné de cette troisième classe est le *Pasteur* d'Hermas, livre très considéré en Occident. Pourquoi l'auteur l'exclut-il de la lecture publique? Parce que celui qui l'a composé n'appartient ni au nombre des prophètes, ni au cercle des apôtres. On voit que ce critère s'accorde avec celui que constatait Justin, quand il parlait uniquement des Mémoires *des apôtres* et des écrits *des prophètes*, comme livres employés dans la lecture publique.

Il me paraît que nous trouvons dans cette classification les symptômes d'un mouvement de réaction significatif. On avait commencé par lire publiquement dans le culte, à côté de l'Ancien Testament, ce que chaque église possédait d'écrits apostoliques. Nos lecteurs se rappellent ce que nous avons dit plus haut de la destination des évangiles de Matthieu, de Marc, de Jean et de celle du livre de l'Apocalypse à être lus dans les assemblées de culte. Mais on avait bientôt ajouté à ces écrits apostoliques, en vue d'une édification plus variée et plus actuelle, des écrits chrétiens respectables, tels que l'épître de Clément, à Corinthe et sans doute à Rome, la Didaché, en Syrie, l'épître dite de Barnabas, à Alexandrie, l'Apocalypse dite de Pierre, dans les églises de Palestine, le Pasteur d'Hermas, dans celles d'Occident, etc. Puis, comme il arrive, la porte ainsi entrebaillée s'était toujours plus largement ouverte. A ces écrits, non apostoliques d'origine, étaient venus se joindre dans bien des églises d'autres écrits édifiants, tels que des lettres reçues d'autres églises, des récits de martyres et bientôt des narrations intéressantes, plus ou moins fictives et même hérétiques, qui menaçaient d'infecter

l'Église. Le danger de cet envahissement ne put manquer d'être enfin vivement senti. Une réaction dut se produire. L'abandon du principe primitif purement *instinctif* amena, par ses conséquences fâcheuses, un retour *réfléchi* à ce même principe. Nous avons trouvé les premiers indices de ce fait, quant aux évangiles, dans la sévère délimitation tracée par les écrits de Justin et, plus nettement encore, dans le titre de l'ouvrage de Tatien. Mais chez ces deux écrivains la réaction ne paraît encore que sous une forme purement pratique. Dans le Fragment de Muratori, elle se présente avec le caractère d'un principe réfléchi et conscient de lui-même, *celui de l'origine apostolique* directe ou indirecte : ne doit être admis à la lecture publique au sein de l'Église aucun écrit qui n'appartienne au recueil prophétique ou qui ne procède de l'apostolat, fût-il d'ailleurs, comme le *Pasteur* d'Hermas, d'une réelle utilité. On a objecté comme une inconséquence à ce principe (voir surtout *Jülicher)* l'admission des évangiles de Marc et de Luc et celle de l'épître de Jude. Ces trois hommes en effet n'étaient pas apôtres au sens propre du mot. Mais il faut se rappeler que la position faite aux Douze par leur relation intime et journalière avec Jésus pendant sa vie terrestre, avait cessé avec sa présence visible, puis bientôt, plus positivement encore, par l'appel de Paul à l'apostolat. Autour de celui-ci s'était peu à peu formé un nouveau cercle apostolique consacré au travail dans le monde païen ; et l'Église trouvait dans la communauté de vie de ces collaborateurs avec les hommes apostoliques la conviction que leurs écrits ne pouvaient qu'être la fidèle reproduction de la prédication des apôtres eux-mêmes. Mais il est clair que l'extension de cette participation secondaire à l'apostolat ne pouvait dépasser le cercle restreint de ceux qui avaient vécu et travaillé avec les Douze et avec Paul. C'est sur ce

fait que repose la différence si profonde qu'établit l'auteur du Fragment entre les écrits de Marc, Luc et Jude, et celui d'Hermas, et l'on comprend bien à ce point de vue la raison pour laquelle est si exactement indiquée l'époque de la composition du *Pasteur;* car c'est précisément cette date qui exclut ce livre de l'admission dans le recueil sacré. Au reste, le besoin qu'éprouvent plusieurs Pères de faire de Marc l'écrit de Pierre, et de Luc celui de Paul, montre bien avec quelle force continua à agir dans l'Église le principe de l'origine apostolique. La seule inconséquence réelle que l'on puisse reprocher à l'auteur du Fragment est la mention du livre de *la Sagesse* (si le texte n'est pas corrompu) ; on ne peut réellement rendre bien compte de ce fait, même si le livre était attribué par l'auteur à Philon, considéré par lui comme prophète. Mais il y a en tous cas une grande exagération à dire, comme le fait *Jülicher* (p. 310), que, « d'après le Fragment de Muratori, le seul principe de l'Église, dans la formation du Canon, a été l'absence de tout principe. » Le Fragment de Muratori signale certainement une phase importante dans l'histoire du Canon. Cette phase est celle de la limitation et de l'exclusion, succédant à celle de l'accroissement et de l'adjonction. Et c'est bien ainsi, me paraît-il, que s'est produit le fait important de la *canonisation*, ou de la consécration toute spéciale d'un certain nombre d'écrits et en particulier de nos évangiles. La formation du recueil était un fait dès longtemps accompli quand la canonisation a eu lieu ; et celle-ci a consisté bien moins dans l'*admission* de ces quatre écrits que dans l'*exclusion* des autres semblables de toute parité avec eux.

Nous sommes arrivés à *Irénée*, qui clôt cette première période de la formation du recueil évangélique. Ce Père est l'un des derniers porteurs des souvenirs personnels

légués à l'Église par les membres du cercle apostolique, souvenirs qu'il avait apportés avec lui d'Asie Mineure en Gaule. Il appelle le recueil des évangiles canoniques « la colonne et l'appui de l'Église. » L'authenticité et l'autorité de ces quatre écrits, qui pour lui n'en font qu'un, l'*Évangile à quatre faces*, sont à ses yeux des faits aussi incontestables que, dans l'ordre de la nature, celui des quatre points cardinaux, et, dans le domaine de l'histoire, celui des quatre formes de l'alliance divine, celles de Noé, d'Abraham, de Moïse et de Jésus-Christ. Ce n'est certainement pas des analogies tirées de ces deux domaines qu'il conclut à la nécessité de quatre évangiles, ni plus, ni moins; mais c'est parce que ce nombre lui était donné d'une manière absolument certaine par la tradition de toute l'Eglise, qu'il croit pouvoir en constater l'analogie avec ces faits, non moins divins et inébranlables, de la nature et de l'histoire.

A peu près à l'époque d'Irénée, nous rencontrons deux paroles écrites l'une en Égypte, l'autre en Syrie, qui s'accordent avec les déclarations de ce Père: celle, déjà citée, de *Clément d'Alexandrie*, qui, à l'occasion d'un passage de l'évangile des Égyptiens mentionné par lui, ajoute expressément cette remarque : « Mais cet écrit n'est point au nombre des *quatre évangiles qui nous ont été transmis* » (*Strom.* III, p. 553); l'autre, de *Sérapion*, évêque d'Antioche, vers 190, qui ayant trouvé l'évangile dit *de Pierre* dans une paroisse de son diocèse, nommée Rhossus, l'approuva d'abord, puis le rejeta après examen plus approfondi, en donnant cette explication : « Pour nous, frères, nous recevons Pierre et les autres apôtres comme le Christ; mais, en gens avisés, nous rejetons les écrits faussement publiés sous leurs noms, sachant bien que ces écrits-là *ne nous ont pas été transmis* » (γινώσκοντες ὅτι τὰ τοιαῦτα οὐ παρελάβομεν, Eus. *H. E.*, VI, 12).

On peut affirmer avec certitude que cette reconnaissance de nos quatre évangiles et d'eux seuls était un fait définitivement acquis trente à quarante ans avant la fin du second siècle. Les âges suivants n'y ont rien changé. Au commencement du troisième siècle, *Origène* s'exprime ainsi (Eus. *H. E.* VI, 25) : « Selon que je l'ai appris par la tradition touchant les quatre évangiles qui seuls aussi sont reçus sans contradiction dans toute l'Église de Dieu qui est sous le ciel. » Un siècle plus tard, une déclaration toute semblable d'*Eusèbe* prouve que, dans l'intervalle, rien n'avait été changé ni par le retranchement d'un des quatre, ni par l'adjonction d'un cinquième. Il dit (III, 25) : « Au premier rang des livres universellement reçus on doit placer le saint quadrige des évangiles (τὴν ἁγίαν τῶν εὐαγγελίων τετρακτύν). » Lors donc que vers le milieu et dans les dernières années du quatrième siècle intervinrent pour la première fois des décisions officielles, les évêques, réunis en synodes à Laodicée, à Hippone et à Carthage, n'eurent autre chose à faire qu'à constater et à sanctionner ce que la tradition et l'histoire avaient fait avant eux.

VI

Résultat.

Je crois avoir rempli la tâche que je m'étais fixée, celle d'exposer à quel moment et de quelle manière a été formé le recueil de nos quatre évangiles. Avant de finir, je dois encore examiner quelques opinions qui ont été avancées récemment sur ce sujet et qui diffèrent de celle que j'ai soutenue.

Et d'abord, à entendre *Renan*, il semblerait que ce recueil, si important pour la vie de l'Église, se soit formé spontanément et comme par un heureux accident : « Les évangiles, dit ce savant, restèrent jusque vers l'an 160, et même au delà, des écrits privés, destinés à de petits cercles. Chacun avait le sien, et longtemps on ne se fit nul scrupule de compléter, de combiner les textes déjà reçus... On ajoutait, on retranchait, on discutait tel ou tel passage... En réalité, au travers de tout ce cahos, l'ordre se faisait... Au milieu de la foule des évangiles, quatre textes tendaient de plus en plus à devenir canoniques, à l'exclusion des autres. Marc, pseudo-Matthieu, Luc et pseudo-Jean marchaient vers une consécration officielle » (*L'Église chrétienne*, p. 498 à 500). Mais parler ainsi, c'est simplement signaler un fait (vrai ou faux), non l'expliquer. Il arrive même à *Renan* de prononcer tôt après une parole qui rend le fait, si légèrement avancé par lui, tout à fait inadmissible. Après avoir stigmatisé « le verbiage fatigant des apocryphes » et, comme il ajoute, « le ton bassement familier de cette littérature de nourrice » (*ibid.*, p. 507), il explique « ce triste abaissement par un changement total dans la manière d'entendre le surnaturel. » Mais qui ne se demandera comment, dans ce cas, il a pu se faire que l'époque où le goût du surnaturel se faussait de la sorte, ait précisément été celle dans laquelle nos quatre évangiles, si modérés et si sobres, « ces chefs-d'œuvre, » comme les appelle *Renan* lui-même, ont surnagé du milieu de toute cette misérable littérature où abondait le surnaturel le plus grossier, de telle sorte qu'au moment même où le goût s'altérait davantage, c'est ce qu'il y a de plus pur et de plus élevé qui a obtenu définitivement l'honneur de la canonisation et reçu le sceau de l'autorité divine !

Ad. Harnack, dans son écrit : *Das Neue Testament um das Jahr 200* (1889), est à peu près d'accord avec *Renan* pour l'époque de la formation du recueil. Seulement il s'efforce de donner de cette apparition qu'il envisage, lui aussi, comme nouvelle à cette époque, une explication sérieuse. Il pense que la prérogative exclusive accordée à nos quatre évangiles entre 150 et 180 est provenue de la nécessité où s'est alors trouvée l'Église d'opposer une digue à l'invasion des doctrines montanistes et gnostiques. On choisit dans ce but, parmi la foule des anciens écrits chrétiens, qui avaient été admis indistinctement à la lecture publique dans les principales églises, ceux qui pouvaient le mieux servir au maintien de la doctrine traditionnelle, et cela en tenant compte moins de l'origine de ces écrits que de la nature de leur contenu et des services qu'ils pouvaient rendre à l'Église dans cette grande lutte. Cette explication fait sans doute comprendre la raison pour laquelle (à supposer que le recueil évangélique existât déjà) on fut poussé à lui donner, à cette époque-là, une importance toute nouvelle. Mais elle ne saurait rendre compte de la formation du recueil lui-même, au point de vue des écrits qui furent admis à en faire partie. Comme l'a montré M. *Barth*, professeur à Berne, dans un judicieux travail sur cette question [1], il est difficile de croire que, si le recueil des évangiles eût été formé en vue du besoin polémique signalé par *Harnack*, on y eût admis d'un commun accord l'évangile de Jean, qui avait reçu un

[1] *Der Streit zwischen Zahn und Harnack über den Ursprung des N. Tchen Kanons (Neue Jahrbücher*, II, p. 56 à 80). Je saisis avec empressement cette occasion d'exprimer publiquement à M. le professeur Barth ma reconnaissance pour les inappréciables services qu'il a bien voulu me rendre dans la composition de cet ouvrage, et cela lors même que, sur plus d'un point, ses idées diffèrent de celles que j'exprime dans ces pages.

accueil si favorable de la part des gnostiques, et qui, depuis Basilide jusqu'à Valentin, était employé dans leurs écoles, au point que ce fut dans leur sein qu'il fut commenté pour la première fois. Le parti des Aloges rejetait même cet écrit comme imbu de gnosticisme. Une objection semblable s'élèverait à l'égard de Luc, cet évangile que devait rendre suspect à bien des églises l'usage dangereux qu'en faisait Marcion. On peut dire qu'à cette époque le *quadrige sacré*, s'il existait déjà, était comme écartelé par les partis opposés. Ainsi que le disait Irénée (*Hær.* III, 11, 7), les Ébionites s'appropriaient Matthieu, les Marcionites Luc, les Docètes Marc, les Valentiniens Jean; et, chose étonnante, c'est dans ce moment-là même que nous voyons surgir d'un accord unanime et en quelque sorte simultané, d'un bout à l'autre de la chrétienté, le recueil de nos quatre évangiles! Ce que dit *Harnack* du N. T. en général (p. 110) s'applique tout spécialement au recueil évangélique : « Le N. T., dit cet auteur, est, partout où il surgit, quelque chose de soudain. » Au troisième quart du IIe siècle, l'accord se trouve fait, comme d'un coup, d'un bout de l'Église à l'autre. En Syrie, Théophile et Sérapion, en Égypte, Clément, en Asie, les évêques qui, quoique n'étant pas d'accord dans la dispute de la Pâque, « partent tous également de la supposition que Jean et les synoptiques *ne peuvent se contredire*, et sont des témoins inattaquables de l'histoire évangélique » (*Zahn*, *Gesch. d. K.* I, p. 192); en Grèce, Hégésippe, qui, après son voyage d'Orient en Occident et un séjour à Corinthe, déclare qu'il n'a rencontré dans aucune des églises visitées par lui le moindre dissentiment, quant aux choses de la foi; en Italie, Justin, qui trouve, là, aussi bien que dans les autres églises de la chrétienté, les « Mémoires apostoliques, appelés évangiles, » lus dans les assemblées du

dimanche; en Gaule, Irénée, pour qui l'autorité de ce recueil égale la certitude des faits les plus patents de l'histoire et de la nature; en Afrique, enfin, Tertullien, qui, malgré ses dissentiments avec l'Église, partage pleinement à l'égard des évangiles la conviction générale... Comment expliquer un accord aussi prompt et aussi unanime? Il n'existait pas alors d'autorité centrale universellement reconnue de laquelle pût procéder un mot d'ordre valable pour l'Église entière. On le constate dans la dispute de la Pâque où Rome elle-même rencontra une opposition qu'elle ne put vaincre. *Harnack* en a appelé à un passage de Tertullien dans le *De pudicitiâ*, c. 10, où ce Père, s'adressant à l'évêque de Rome, parle d'*assemblées d'églises* qui se sont occupées de la question du Canon et ont rangé le *Pasteur* d'Hermas au nombre des *apocrypha* et *falsa*. Mais, d'abord, il ne s'agit point là d'un concile *général*, dont l'histoire n'aurait pas manqué de conserver le souvenir; Tertullien dit expressément : « Par chaque assemblée *de vos églises* (ab omni concilio ecclesiarum *vestrarum*). » Il ne veut donc parler que de certaines assemblées *provinciales* des églises voisines de Rome ou tout au plus des églises d'Italie; et rien dans les paroles de Tertullien ne fait supposer que ces assemblées eussent traité de la question du Canon en général; il ne parle que d'une décision prise relativement au *Pasteur* d'Hermas.

Holtzmann n'admet pas l'explication de Harnack. Aux décisions d'une assemblée ecclésiastique il substitue de simples pourparlers, des échanges de vues entre les évêques. Mais combien de temps n'eût-il pas fallu pour que se produisît par ce moyen compliqué un accord aussi unanime et simultané entre tant d'églises si différentes par leurs usages ecclésiastiques, si éloignées les unes des autres et si jalouses de leur indépendance! Irénée, l'un

des chefs du corps épiscopal de cette époque, n'eût pu ignorer de pareilles confabulations, ni, par conséquent, s'exprimer touchant le recueil évangélique dans le sens qui résulte naturellement de son témoignage cité plus haut (p. 11).

Il me paraît évident qu'un résultat aussi ferme, aussi prompt et aussi universel que celui que nous avons constaté, ne peut, surtout en matière religieuse, avoir été que l'œuvre du temps. Le fait devait exister déjà d'une manière latente pour apparaître si brusquement au dehors comme institution généralement admise. Ainsi que le dit *Jülicher* (p. 314) : « Il ne faut pas exagérer l'influence du montanisme et de la gnose sur ce développement du Canon... Quand même il n'y aurait jamais eu un seul gnostique, les livres de lecture publique de l'an 100 seraient devenus probablement les livres sacrés de l'an 200... » Et encore : « Ce n'est pas l'idée d'un Canon qui a amené la formation des recueils destinés à l'usage ecclésiastique ; mais c'est de l'existence de ces recueils qu'est provenue la canonisation des écrits qu'ils renfermaient. » C'est là le fait que me paraît avoir établi *Zahn*, avec un vaste déploiement d'érudition, dans son *Histoire du Canon du N. T.* C'est également le fait que j'ai cherché à démontrer dans ces pages. Ce n'est pas dans la seconde moitié du II^e siècle, mais vers la fin du premier, qu'il faut placer la formation du recueil des quatre évangiles ; et ce qui l'a provoquée, ce n'est nullement l'apparition des sectes montanistes ou gnostiques qui n'eut lieu qu'un quart de siècle plus tard ; c'est simplement le couronnement apporté par la composition du IV^e évangile à la narration du plus grand évènement de l'histoire, incomplètement renfermée dans les trois premiers. Ceux-ci avaient circulé dans l'Église pendant une vingtaine d'années à côté de la tradition orale, « la voix

vivante et encore demeurante » dont parlait Papias ; cette voix s'éteignait maintenant avec la mort des derniers témoins de la vie de Jésus, tels qu'Aristion ou le presbytre Jean. On sentit alors de plus en plus la nécessité de se rattacher aux documents écrits, émanant du milieu même dont la personne de Jésus avait été le foyer lumineux. Ces écrits se répandirent, soit détachés, soit réunis. La confiance des églises résultait de la connaissance que l'on avait de leur origine, et cette confiance s'affermissait par l'impression due à leurs propres caractères internes par lesquels ils contrastaient si complétement avec les produits apocryphes contemporains. Ils furent ainsi reçus et lus publiquement dans les principales églises de la chrétienté, Éphèse, Antioche, Alexandrie, Rome ; et ce fut cet emploi dès longtemps établi dans les grandes métropoles qui, au moment voulu, lorsque les circonstances en firent plus vivement sentir le besoin, rendit possible l'apparition unanime et la canonisation générale de ce recueil. *Jülicher* dit parfaitement (p. 317) : « Le Canon primitif [c'est-à-dire sans doute le groupe des quatre évangiles] fut essentiellement la *codification* et la *légalisation* de ce que *la coutume* avait consacré. »

Renan admire beaucoup l'Église, « qui de gaieté de cœur se mit ainsi dans le plus cruel embarras, en réunissant des écrits dont les contradictions crevaient les yeux » *(L'Église chrétienne*, p. 101). « Jamais, ajoute-t-il, on ne vit mieux l'honnêteté de l'Église qu'en cette circonstance. » Cette louange s'appliquerait mieux à l'époque de 180, où cet auteur place la formation du recueil évangélique, qu'à celle où nous la plaçons nous-même ; car à la plus ancienne de ces deux dates, les discussions exégétiques et critiques n'étaient pas encore soulevées, comme elles le furent bientôt par les Aloges, Marcion, Celse, etc.

Il n'en reste pas moins vrai que la calme assurance de l'Église, bravant sans sourciller toutes les différences si frappantes entre nos récits évangéliques, est une preuve éclatante de sa parfaite loyauté.

Mais si *Harnack* se trompe en faisant descendre la formation du recueil de nos quatre évangiles canoniques jusque vers les années 160 à 180, *Zahn*, d'autre part, n'exagère-t-il pas la vérité de sa thèse en faisant remonter jusqu'à la fin du Ier siècle, non seulement le recueil des évangiles, mais celui de presque tout le N. T.? Me sera-t-il permis, à moi, ignorant, de penser que ces deux illustres savants se sont, dans cette question, partagé et l'erreur et la vérité? S'il est impossible de faire descendre, avec *Harnack*, la formation du groupe évangélique jusqu'au moment où il apparaît au grand jour d'un bout de l'Église à l'autre, d'autre part il n'est pas moins impossible, à ce qu'il me paraît, de faire remonter, avec *Zahn*, jusqu'à la fin du Ier siècle la réunion canonique de la plus grande partie des écrits du N. T. Il y a eu dans la formation du Canon un développement graduel que l'on peut se représenter de la manière suivante : Vers la fin du Ier siècle, et comme le fruit le plus mûr de l'âge apostolique arrivé, si j'ose ainsi dire, à son automne, apparaît le quadruple évangile qui resta le principal aliment de l'Église pendant la première partie du IIe siècle. C'est autour de ce noyau que se groupent bientôt les collections plus ou moins riches d'écrits apostoliques qui se forment graduellement dans les églises. Les premiers de ces écrits qui furent ajoutés aux évangiles, furent sans doute les épîtres de Paul, d'une collection desquelles nous avons déjà trouvé une trace chez Ignace (p. 55), puis chez Aristide (p. 72), et dont la liste se lit enfin expressément dans le Fragment de Muratori. A ce recueil plus ou moins complet dans les différentes

églises fut jointe de bonne heure l'Apocalypse de Jean (voir Justin) avec quelques-unes des épîtres catholiques (1re de Jean et 1re de Pierre, chez Polycarpe). Ce troisième groupe renferme aussi l'épître de Jude et la seconde de Jean dans le Fragment de Muratori. Il fut complété sans doute, vers la fin du IIe siècle ou au commencement du suivant, par l'admission de l'épître de Jacques et de la seconde de Pierre.

Il me paraît que l'on peut appliquer tout spécialement au groupe des quatre évangiles ce que feu le professeur *Landerer* a dit si bien du Canon du Nouveau Testament en général (*Encyclop.* de Herzog, 1re éd., VII, p. 278) :

« Il s'entend de soi-même que la canonisation des écrits du Nouveau Testament n'a pas eu lieu en vertu d'une convention expresse entre les chefs des principales églises. Il est dans la nature des choses que ce développement partit à la fois de points différents, parmi lesquels, comme l'a pensé Reuss, l'Asie Mineure a peut-être joué un rôle principal. Le fait qu'un résultat aussi identique s'est produit, est provenu essentiellement d'une nécessité interne, non que nous prétendions statuer pour l'Église une inspiration subite par laquelle elle serait arrivée au clair ; mais il y eut réellement chez elle un instinct, cet instinct de la vérité dans lequel s'enveloppe la direction providentielle et qui, à travers tous les incidents apparents et toutes les erreurs humaines, auxquels libre cours est laissé, tient cependant les rênes de la marche de l'Église. »

Et certes l'Église de tous les temps a eu lieu de se féliciter et de rendre grâces de ce que la chose ait suivi cette marche. Dans la mesure où l'homme aurait mis du sien dans la formation du recueil évangélique, dans cette même mesure l'esprit de parti, les tendances locales, les sympa-

thies et les antipathies individuelles auraient joué un rôle dans la composition de cette partie la plus importante du Canon. Au lieu d'y trouver le Christ dans sa plénitude, tel que Dieu l'a donné à la terre, nous l'y trouverions tel que l'homme avec ses préjugés et ses étroitesses n'aurait pas pas manqué de le faire, mutilé et amoindri. L'Église n'aurait point possédé ce Christ complet, ce Christ *aux quatre faces*, que nous présente le quadruple évangile avec ses contradictions apparentes et son unité réelle ; ce Christ de Matthieu, en qui se révèle toute la richesse de l'œuvre de Dieu dans le *passé* israélite, ce Christ de Luc, germe vivant de *l'avenir* du monde régénéré, ce Christ de Marc, agissant, parlant, vivant sous nos yeux, dans sa glorieuse et incomparable *présence*, enfin ce Christ de Jean, planant au-dessus du passé, du présent et de l'avenir, ainsi que le Dieu éternel, dont il est la visible image.

Harnack termine son instructif et intéressant ouvrage par la citation de ce mot de Clément Romain : Ὁ Χριστὸς ἀπὸ τοῦ Θεοῦ καὶ οἱ ἀπόστολοι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ ; ajoutons : καὶ τὰ εὐαγγέλια ἀπὸ τῶν ἀποστόλων, et nous aurons la généalogie des écrits qui vont nous occuper.

VII

Les *titres de nos évangiles* diffèrent de ceux que nous trouvons ordinairement en tête des anciens ouvrages grecs, classiques et même bibliques. Les titres ordinaires ne se composent que de deux termes, l'un indiquant le sujet, l'autre (au génitif) l'auteur du livre (Πλάτωνος Συμπόσιον ;

Θουκυδίδου Συγγραφή; Παύλου ἐπιστολαί; Ἀποκάλυψις Ἰωάννου). Dans les titres des évangiles, le génitif du nom de l'auteur est paraphrasé et remplacé par la préposition κατά, *selon*, avec le régime à l'accusatif. D'où vient cette différence? Elle n'est certainement pas accidentelle; elle a pour but de faire sentir que dans ce cas le sujet traité n'est pas, comme d'ordinaire, une libre conception de celui qui est désigné comme l'auteur, mais que la rédaction seule lui appartient et que le contenu lui est donné du dehors. Le vrai nom de l'auteur serait proprement θεός, tel que nous le lisons expressément Rom. I, 1 : « Paul, mis à part pour l'*évangile de Dieu*, » et 1 Thess. II, 8 : « Vous donner non seulement l'évangile *de Dieu*, mais nos propres vies. » En effet, comme le dit saint Paul, 1 Cor. II, 6 à 8, l'Évangile n'est pas « une sagesse de ce siècle ou des princes de ce siècle, mais une *sagesse de Dieu*, qui l'a conçue avant les siècles pour notre gloire. » Ce dessein éternel de Dieu, réalisé dans la personne et l'œuvre du Christ, voilà le sujet donné d'En-haut, que chaque évangéliste a exposé à sa manière (κατὰ, *selon*). Cette forme sert en même temps à faire ressortir l'unité du sujet de ces quatre écrits qui ne sont en réalité qu'*un même* Évangile, un seul divin message et, comme dit Augustin : *Libri quatuor unius evangelii*. L'uniformité évidemment réfléchie de ces titres me paraît prouver qu'ils n'ont pas été formulés par les auteurs des évangiles, mais bien par ceux ou l'un de ceux qui en ont formé le recueil.

Que signifie dans ces titres le mot *Évangile?* Il ne désigne point ces livres eux-mêmes, comme pourrait le faire croire le sens que nous sommes habitués à donner dans la langue ordinaire au mot évangile. Dans tout le N. T. ce mot désigne *la publication* de la bonne nouvelle du salut divin dû à la venue et à l'œuvre du Christ. Mais

l'on comprend aisément la transition par laquelle ce terme en est venu à désigner les *écrits* eux-mêmes dans lesquels cette nouvelle est exposée. Ce n'est cependant qu'au second siècle qu'apparaît ce sens du mot *évangile;* ainsi dans cette phrase de Basilide (vers 125) : « Ce qui est dit dans *les évangiles*, » et dans cette parole de Justin (vers 150) : « Les Mémoires des apôtres qui sont appelés *évangiles* » (ἃ καλεῖται εὐαγγέλια). Il n'y a, je crois, qu'un seul passage dans tout le N. T. où ce mot pourrait paraître désigner un *écrit* évangélique ; ce sont les premiers mots de Marc I, 1 : « Commencement de l'évangile de Jésus-Christ. » Mais ne serait-ce pas un sens bien oiseux que celui-ci : « Commencement du livre qui va suivre? » Je les envisage plutôt comme l'apposition du fait qui sera mentionné au v. 4 comme le point de départ de la prédication de Jésus. V. 1 : Commencement de la prédication de Jésus ; v. 2 et 3 : Commencement conforme à la prophétie d'Ésaïe ; v. 4 : Jean parut... En d'autres termes : Le commencement de la prédication du salut a été, comme l'avait annoncé Ésaïe, la venue du précurseur. — On applique le plus souvent le terme d'évangile au *contenu* de la bonne nouvelle plutôt qu'à *l'acte* de sa publication ; ainsi *Meyer* dans ses Commentaires. Mais le mot εὐαγγέλιον n'est pas entièrement synonyme du fém. ἡ εὐαγγελία qui, 2 Sam. XVIII, 20 et Jos. *Antiq.* XVIII, 6, 10, désigne la bonne nouvelle elle-même ; ils diffèrent à peu près comme σωτήριον, moyen de délivrance, diffère de σωτηρία, la délivrance elle-même. Il est vrai qu'il est souvent difficile, quand il s'agit d'une nouvelle, de distinguer entre *l'annonce* de l'évènement et l'évènement annoncé ; ainsi quand il est dit, Marc I, 15, que Jésus commença à prêcher en disant : « Croyez à l'Évangile, » on peut également expliquer : « Croyez au salut que je prêche, » ou : « Croyez à ma prédication du

salut. » Mais il n'en n'est pas toujours ainsi. Il y a, quoi qu'on en dise, un grand nombre de passages où le mot εὐαγγέλιον désigne exclusivement *l'acte* de la prédication évangélique et non son *contenu*. Par exemple : Rom. I, 1, où Paul se déclare « mis à part pour l'évangile de Dieu » ; ce qui dans le contexte ne signifie certainement pas : pour y participer lui-même, mais : pour l'annoncer ; — Rom. XV, 19, où Paul dit « avoir accompli l'évangile du Christ depuis Jérusalem jusqu'à l'Illyrie » (c'est-à-dire assurément la prédication de l'Évangile) ; — 1 Cor. IX, 14 : « Mon autorité dans l'évangile » (c'est-à-dire en vertu de l'office de sa prédication, dont j'ai été chargé) ; — 2 Cor. VIII, 18 : « Afin de rendre gratuit l'évangile, » c'est-à-dire ma prédication (par le fait que je refuse tout salaire) ; — 1 Thess. I, 5 : « Notre évangile n'a pas été chez vous en parole seulement, mais en puissance, etc. » (Évidemment notre prédication évangélique.) — Ce sens si fréquent du mot *évangile* dans le N. T. me paraît être aussi celui qu'on a voulu lui donner dans nos titres : « Le bienfaisant message de Dieu à l'humanité par la venue de Jésus-Christ, raconté à la manière de Matthieu, de Marc, etc. » Un ancien écrivain manichéen nommé Faustus, qu'a réfuté Augustin, a avancé l'idée que le κατὰ employé dans ces titres désignait non les rédacteurs de ces récits, mais les autorités d'après la tradition desquelles ils avaient été rédigés. Ce sens ne peut s'appliquer aux évangiles de Marc et de Luc. Car ces deux auteurs, ne possédant qu'une connaissance médiate de la vie de Jésus, ne pouvaient s'en être formé une conception originale, qui fît autorité pour d'autres. D'ailleurs on voit par les écrits des Pères que l'Église, à laquelle sont dus ces titres, attribuait les évangiles aux écrivains eux-mêmes dont le nom est le régime de κατὰ. Du reste, dans le grec postérieur, il n'est pas rare

de trouver le κατὰ appliqué directement à l'auteur même de l'écrit. Ainsi dans ces expressions : ἡ καθ' Ἡρόδοτον ἱστορία (Diodore), ἡ κατὰ Μωϋσέα πεντάτευχος (Épiphane) ; et surtout : Μαθθαῖος γραφῇ παραδοὺς τὸ κατ'αὐτὸν εὐαγγέλιον (Matthieu ayant mis par écrit l'*évangile selon lui)* (Eusèbe, *H. E.* III, 24). Plusieurs modernes, *Credner*, *Volkmar*, soutiennent néanmoins aujourd'hui encore cette explication de Faustus. *Reuss* faisait de même (dans la *Gesch. d. N. Tchen Schr.*, § 177) en alléguant surtout l'expression : *l'Évangile selon les douze apôtres*, qui ne peut désigner l'auteur qu'au point de vue moral. Mais l'évidence même de ce sens dans ce cas empêche qu'on ne le cite comme exemple pour l'emploi de κατὰ avec un nom d'auteur au singulier. *Reuss* lui-même a renoncé plus tard à ce sens (*Hist. évangél.*, p. 14).

On a aussi essayé d'expliquer le κατὰ comme traduction du *Lamed auctoris* dans les titres des Psaumes ; mais les LXX ont rendu cette forme hébraïque non par κατὰ, mais par le simple datif : τῷ Δαυίδ, τῷ Ἀσάφ, τοῖς υἱοῖς Κορέ. Enfin remarquons que l'emploi du κατὰ dans les formules εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους, κατ' Αἰγυπτίους, qu'on a également allégué, ne peut rien prouver parce que c'est ici le κατὰ servant à l'indication *du lieu*, comme dans l'expression τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν (Éph. I, 15), ou dans les locutions classiques καθ' Ἑλλάδα, κατὰ λαόν, κατὰ πόλιν, etc.

VIII

D'après *l'ordre des écrits du N. T.* le plus généralement admis, les évangiles sont en tête. Cet arrangement ne provient

pas de l'idée qu'ils aient été composés avant les autres livres du Canon, — telle n'était certainement pas l'opinion des Pères, — mais simplement de l'importance fondamentale qu'a la personne de Jésus-Christ dans la religion dont le N. T. est le document. Ἀπαρχὴ τῶν πασῶν γραφῶν τὰ εὐαγγέλια, disait Origène ; et Paul, après avoir appelé les apôtres *le fondement* de l'Église, ajoutait aussitôt : « Jésus-Christ étant *la pierre de l'angle,* » en quelque sorte le point d'appui des deux côtés de l'assise fondamentale de l'édifice (Éph. II, 20). Les évangiles forment la base naturelle du N. T., comme l'Apocalypse en est devenue naturellement le couronnement. Il n'y a que quelques exceptions sans valeur à cette première place donnée aux évangiles. Quelques minuscules les placent après les Actes et les épîtres ; d'autres à la suite des Actes et des épîtres catholiques seulement ; d'autres même à la suite de l'Apocalypse. La seule exception de quelque importance apparente est celle de Chrysostome qui suit cet ordre dans la Synopsis : ép. de Paul, évangiles, Actes et épîtres catholiques. Il me paraît évident que, travaillant en exégète, il a tenu à conserver dans cette énumération l'ordre historique de la composition de ces écrits et qu'on ne peut tirer de là aucune conclusion sur le Canon de son église.

L'ordre des évangiles entre eux offre des différences plus compliquées. Il se présente sous neuf formes. L'ordre qui est de beaucoup le plus généralement admis, et cela dès les temps les plus anciens jusqu'à nos jours, est le suivant :

1° *Matthieu, Marc, Luc, Jean.* — Cet ordre se trouve dans le Fragment de Muratori (170), chez Irénée (180), Origène (du moins d'après Eusèbe, *H. E.* VI, 25), Grégoire de Naziance, Athanase, dans les catalogues des conciles de Laodicée (vers 363) et de Carthage (397 et 419), dans

les plus anciens majuscules grecs B ℵ A C (IV[e] et V[e] siècles), chez Augustin, beaucoup d'autres Pères et enfin Jérôme, qui l'a introduit dans la Vulgate, d'où il a passé dans nos traductions modernes et même dans les éditions grecques du N. T. Cet ordre a-t-il été déterminé, comme paraît le dire Origène et comme le pense *Tischendorf*, par la date que l'on attribuait à la composition de ces quatre écrits? Mais l'ordre historique, comme nous venons de le voir, n'a point présidé à l'arrangement général des livres du Canon; il est également étranger à l'arrangement des épîtres de Paul; enfin il est différent de celui qu'indiquait la tradition des anciens presbytres rapportée par Clément d'Alexandrie, d'après laquelle la composition de Matthieu et de Luc aurait précédé celle de Marc. Je pense que cet ordre si ancien et si constant a été dicté par des raisons de nature plus pratique. Si Matthieu est presque partout en tête, c'est qu'on y a vu la transition naturelle de l'Ancien Testament au Nouveau, et qu'il forme ainsi l'ouverture normale de ce dernier. Une fois Matthieu placé en tête, Marc et Luc le suivaient naturellement, comme ayant en général la même marche, appartenant pour la forme à un genre tout semblable et étant en quelque sorte ses deux compléments. Jean, qui forme un genre à part, se trouvait ainsi rejeté à la fin; il devenait en même temps le pendant *apostolique* du premier évangile. On peut dire que Matthieu représentait le degré qui devait conduire les Juifs du sol de l'ancienne révélation à l'étage supérieur de la nouvelle, étage que Marc et Luc élargissaient de manière à y faire entrer les païens, Jean formant un degré plus élevé encore et comme la terrasse découverte, d'où le regard embrasse tout l'horizon terrestre et céleste. Ou bien, si cette explication paraît recherchée, l'on peut dire plus simplement, avec un écri-

vain du IXe siècle, *Druthmar*, cité par *Credner :* « En tête, un apôtre ; à la fin, l'autre apôtre ; entre deux, ceux qui doivent tirer d'eux leur autorité » (p. 393).

Les variations qu'a subies cet ordre portent principalement sur la place donnée à Jean, puis secondairement sur la position respective de Luc et de Marc. Jean passe de la quatrième place soit à la troisième, soit à la seconde, soit même à la première. Quant à Luc et Marc, Luc est souvent placé le premier des deux, sans doute comme le plus considérable ; mais parfois aussi le second, peut-être pour le rapprocher des Actes.

Entre les ordres qui diffèrent du précédent, nous plaçons en premier celui qui s'en rapproche le plus en ce que Jean y occupe aussi la quatrième place ; Luc est seulement ici placé avant Marc.

2o *Matthieu, Luc, Marc, Jean.* — Cet ordre ne se trouve que chez Ambrosiaster (le diacre romain Hilaire, au IVe siècle), le commentateur des épîtres de saint Paul.

Dans l'ordre suivant, le troisième rang est assigné à Jean :

3o *Matthieu, Marc, Jean, Luc.* — Chaque apôtre est ainsi accompagné d'un aide apostolique. Cet ordre se trouve dans ce passage (exceptionnel) d'Origène *(Hom. I in Lucam) :* Matthæus quippe et Marcus et Johannes et Lucas scripserunt evangelia ; puis dans le manuscrit de la traduction syriaque (450-480) publiée par *Cureton ;* enfin, à l'autre bout de l'Église, dans le catalogue africain (360) publié par *Mommsen* et dans la version latine du Commentaire de Théophile.

Jean occupe la seconde place dans les deux arrangements suivants par lesquels on a sans doute eu à cœur de placer en tête les écrits des deux apôtres, en conservant à Matthieu la première place.

4° *Matthieu*, *Jean*, *Marc*, *Luc*; — ainsi dans la stichométrie du Cod. Claromontanus (VI[e] siècle) et dans un Ms. grec du IX[e] siècle (probablement copié d'un Ms. du IV[e]).[1]

5° *Matthieu, Jean, Luc, Marc.* — C'est l'ordre du Cod. Cantabrigiensis et de plusieurs Mss. de l'Itala *(a, b, f, ff, n, o)*; il se trouve aussi dans la traduction gothique, dans quelques Mss. de la Peschito et chez Ambroise (voir *Zahn*, II, p. 371).

Enfin dans les quatre ordres suivants Jean occupe la première place :

6° *Jean, Matthieu, Marc, Luc.* — D'après *Zahn*, c'était là l'ordre le plus ancien dans l'église d'Égypte; il se trouve dans deux vocabulaires, l'un de la Haute, l'autre de la Basse-Égypte; *Zahn* (II, p. 371 et suiv.) incline à attribuer cet ordre au recueil d'Origène[2].

7° *Jean, Matthieu, Luc, Marc.* — Ordre qui se trouve dans Chrysostome et dans un Ms. latin du XV[e] siècle.

8° *Jean, Luc, Marc, Matthieu.* — C'était probablement là le vrai ordre du Cod. X (X[e] siècle) et celui du très ancien Cod. latin (*k*) de Bobbio, qui ne contient que des fragments de Marc et de Matthieu[3].

[1] Druthmar, qui venait d'indiquer comme l'ordre connu *Matthieu, Marc, Luc, Jean,* raconte qu'ayant trouvé ce Ms. grec, que l'on disait être celui d'Hilaire, il demanda à un savant grec d'où venait cet ordre, et que celui-ci lui répondit : C'est comme font les bons laboureurs; ils attèlent en tête les bœufs qu'ils estiment les plus forts.

[2] *Volkmar* attribue également cet ordre à Tertullien parce qu'il dit (*Adv. Marc.* IV, 2) : Fidem ex apostolis Johannes et Matthæus insinuant, ex apostolicis Lucas et Marcus instaurant. Mais cette parole ne prouve rien quant à un ordre canonique quelconque.

[3] *Volkmar* a cru que ces fragments formaient le *commencement* du manuscrit et a trouvé là un précédent intéressant en faveur de l'hypothèse de la priorité de Marc. Mais il ressort de l'étude plus exacte faite par *Zahn* que les évangiles de Jean et de Luc étaient placés *avant* ces fragments au lieu de les suivre, comme le croyait *Volkmar*.

9° On trouve encore : *Jean*, *Luc*, *Matthieu*, *Marc*, dans les Mss. 90 et 399.

C'est un fait que Marc et Luc ne sont en tête dans aucun document et que Matthieu et Jean sont assez volontiers placés l'un en tête, l'autre à la fin, selon l'explication donnée par Druthmar (p. 130).

L'ordre indiqué en premier lieu est si constant et si général que l'on est porté à se demander si ce n'est pas celui qui fut adopté dès l'abord par ceux qui formèrent le recueil des quatre évangiles. C'est l'opinion de *Credner* qui dit (p. 92) : « Simultanément avec l'admission des quatre évangiles, et de ces quatre seuls, a été aussi fixé dès le premier moment l'ordre de ces livres dans la collection canonique. » On trouvera dans l'appendice à la fin de ce chapitre d'antiques récits qui affirment comme un fait cette manière de voir.[1]

Quant aux ordres si nombreux, différents de cet ordre le plus général et le plus ancien, ils s'expliquent aisément par le fait qu'après la formation du recueil dans lequel les quatre évangiles furent pour la première fois réunis, ces écrits continuèrent à se répandre tous quatre isolément dans les églises et purent ainsi se trouver différemment placés dans les recueils destinés à la lecture publique.

[1] A consulter surtout sur ce sujet *Credner, Gesch. des n. t. K.*, publié par *Volkmar*, 1860; *Zahn*, *Gesch. des n. t. K.* II, p. 367 à 372; *Gregory*, *Prolégomènes* de la *8e éd. de Tischendorf*, p. 137-138.

APPENDICE

Souvenirs, légendes, fictions? J'ignore dans laquelle de ces catégories il faut ranger les rapports qui vont suivre et qui me paraissent avoir à bien des égards un caractère apocryphe, lors même que quelques-uns des écrivains qui nous les transmettent, tels que Théodore de Mopsueste ou Photius, ne sont pas les premiers venus. Ils présentent en tout cas un certain intérêt, comme témoignage du sentiment des anciennes églises au sujet du fait que nous avons cherché à élucider dans les pages précédentes.

Dans les *Actes de Timothée*, écrit composé au cours du IV[e] siècle (*Lipsius*, *Die apocryphen Apostelgeschichten,* t. II, p. 372 à 400 ; spécialement p. 378), on lit ce qui suit :

Car ceux qui avaient accompagné les disciples de notre Seigneur Jésus-Christ, ne sachant pas comment réunir en un tout les feuilles détachées composées en divers endroits par eux (les apôtres) en différentes langues (οὐκ ἐγνωκότες συνθεῖναι τοὺς παρ' αὐτῶν σποράδην συνταγέντας χάρτας, διαφόροις γλώσσαις συγγεγραμμένους) sur les faits merveilleux accomplis en leur présence par notre Seigneur Jésus-Christ, [ces compagnons des apôtres, dis-je], s'étant rencontrés à Éphèse, les apportèrent d'un commun accord à Jean, le célèbre théologien, lequel, ayant tout bien considéré et pressé par eux, ayant fait entrer dans les trois évangiles les choses dites par eux, les copia selon l'ordre : Matthieu et Marc et Luc, en mettant leurs noms en tête des évangiles. Mais, trouvant qu'ils avaient raconté ce qui concerne la dispensation de l'incarnation avec généalogie, Jean, écrivant en théologien, y joignit les choses qui étaient sorties du cœur divin (ἐκ τοῦ θείου στήθους), qui ne se trouvaient pas chez

eux, puis il suppléa aussi les œuvres divines merveilleuses qui ne se trouvaient racontées chez eux qu'incomplètement, quant aux commencements (ἐν τοῖς κεφαλαίοις); c'est pourquoi il donna son nom à cet écrit ou évangile[1].

Photius rend compte de ce récit des Actes de Timothée de la manière suivante (*Bibliotheca*, Cod. 254) :

Alors, ayant reçu les morceaux détachés (τοὺς τόμους), qui décrivaient en langues différentes (διαφόραις γλώσσαις) la Passion salutaire du Maître et ses œuvres et ses enseignements, de la main de ceux qui les lui apportaient, il [Jean] les coordonna et les répartit (διέταξέ τε καὶ διήρθρωσε) et appliqua à chacun des écrits le nom des trois évangélistes (τὸ ὄνομα τῶν τριῶν εὐαγγελιστῶν ἐνηρμόσατο).

Dans les Commentaires sur l'évangile de Jean recueillis par Fritzsche (*Commentarii in Novum Testamentum*, Zurich, 1847, p. 19 et suiv.), se trouve un récit semblable, de la plume de *Théodore de Mopsueste :*

Ainsi le bienheureux Jean vient demeurer à Éphèse..... En ce temps eut lieu la publication des autres évangiles, de Matthieu et de Marc, puis aussi de Luc, qui ont écrit chacun son propre évangile; et ils se répandirent en un clin d'œil (ἐν ἀχαρεῖ) par toute la terre, et tous les fidèles, comme de juste, s'efforçaient de travailler à cette diffusion. Mais les fidèles demeurant en Asie, estimant le témoignage du bienheureux

[1] Il me paraît qu'on ne peut méconnaître dans ce récit une imitation de celui d'Eusèbe (III, 24, 7), à savoir que les trois premiers évangiles étant déjà parvenus à tous et aussi à Jean, on dit qu'il en affirma la vérité, mais en faisant observer qu'il y manquait le récit des choses qui s'étaient passées au commencement de la prédication du Christ, avant l'emprisonnement de Jean-Baptiste; puis que, sur la demande qui lui fut adressée, Jean raconta ces choses dans son évangile (ἐν τῷ κατ' αὐτὸν εὐαγγελίῳ) ; et qu'en retour il omit la généalogie du Sauveur selon la chair par la raison qu'elle avait été déjà écrite par Matthieu et Luc, et commença par la théologie qui lui avait été confiée par l'Esprit saint, comme au plus excellent (οἷα κρείττονι).

Jean sur l'Evangile plus digne de foi que celui des autres, en raison de ce qu'il avait été avec Lui dès le commencement, et même avant Matthieu, et de ce qu'il avait joui d'une plus grande grâce par un effet de l'amour, lui apportèrent ces livres, voulant entendre de sa bouche quelle opinion il en avait. Celui-ci loua ceux qui les avaient écrits quant à leur véracité, mais il dit que peu de choses avaient été omises par eux quant aux miracles les plus nécessaires à être rapportés, mais, quant aux enseignements, à peu de chose près, tout (μικροῦ ἅπαντα) [1]. Ensuite il déclara que sans doute il ne fallait pas omettre les choses racontées touchant le séjour du Christ en chair, mais pas non plus les paroles relatives à la divinité. Sur quoi une prière lui fut adressée par les frères de rédiger avec soin les choses les plus nécessaires pour l'enseignement et qu'il trouvait omises chez les autres; ce qu'il fit aussi.

On voit par ces rapports qu'il régnait dans les églises des premiers siècles une conviction arrêtée sur ce point que l'organisation du recueil des évangiles était due à Jean lui-même, et que la composition de son propre évangile avait été liée étroitement à cet acte important, soit comme cause occasionnelle, soit comme effet. Ces récits attribuent même à Jean une part dans l'arrangement et l'achèvement des trois premiers évangiles, qui ne lui auraient été remis que sous la forme de pièces rapportées (τόμοι, χάρται). Ils semblent même aller plus loin encore; car ils parlent plus d'une fois des *langues différentes*, dans lesquelles étaient écrites ces feuilles détachées (sans doute pour Matthieu, l'hébreu; pour Marc, le latin (?), et pour Luc, le grec). En réunissant ces feuilles en un tout destiné à la publication, l'éditeur dut naturellement rédiger l'ouvrage en une seule langue, la langue grecque, dans

[1] Cette traduction, qui nécessite une ou deux légères corrections du texte, certainement altéré, me paraît seule donner un sens suffisamment clair.

laquelle il s'est répandu. L'apôtre aurait donc non seulement copié (ἀπεγράψατο), mais encore traduit les premiers évangiles, au moins Matthieu et Marc. Ce détail me paraît absolument incompatible avec l'unité et l'originalité de style de chacun des trois synoptiques. Mais cette exagération même prouve combien était profonde dans les églises la conviction du fait principal, celui de la coopération de Jean à la formation du Canon évangélique.

C'est avec surprise et plaisir que j'ai lu, en terminant ces pages, dans le n° 3 de la *Theologische Literatur-Zeitung*, 1897, p. 70, cette parole de M. le professeur *Bousset :* « Il ne me paraît pas improbable que le recueil du Canon évangélique se soit produit dans les cercles johanniques de l'Asie Mineure, et cela peut-être au moment où avait lieu la publication de l'évangile johannique ; c'est à quoi conduit le seul rapport que nous possédions sur ce fait *(Acta Timothei).* » Je n'aurais qu'à substituer à l'expression vague « dans les cercles johanniques » les mots : par les soins de l'apôtre Jean, pour trouver dans cette phrase le sommaire de mon propre écrit.

CHAPITRE II

L'Évangile selon saint Matthieu.

Nous indiquerons ici les titres de :

1° Quelques ouvrages d'Introduction au N. T. : Hilgenfeld, 1875; Bleek-Mangold, 1886, 4e éd. ; H. Holtzmann, 1886, 2e éd. ; B. Weiss, 1889, 2e éd.; G. Salmon, 1889, 4e éd.; Reuss, *Gesch. d. N. Tchen Schriften,* 1887, 6e éd., et *La Bible*, 1874, t. I, p. 3-112 ; Schaff, *History of the Christ. Church,* 1882, I, 612-627 ; Nösgen, *Gesch. d. christl. Offenbarung*, 1891-1893 ; Zahn, *Gesch. d. N. Tchen Kanons*, 1888-1892 ; Weizsæcker, *Das apostolische Zeitalter,* 1886 ; Jülicher, *Einleitung*, 1894 ; A. Harnack, *Das N. T. um das Jahr 200,* 1889, et *Die altchristl. Literatur,* 1897, t. I, p. 651-700.

2° Quelques ouvrages spéciaux sur les Synoptiques : H. Holtzmann, *Die synopt. Evang.,* 1863 ; Weizsæcker, *Untersuchungen über die evang. Geschichte*, 1864 ; Sabatier, *Essai sur les sources de la vie de Jésus*, 1866 ; B. Weiss, *Das Markusevang. und seine synopt. Parallelen,* 1872, et *Das Matthäusevang. und seine Lukas-Parallelen*, 1876 ; Volkmar, *Marcus und die Synopsis*, 1878 ; Westcott, *An Introduct. to the Study of the Gospels*, 1881, 6e éd. ; G. Meyer, *La Question synoptique*, 1878 ; Wetzel, *Die synopt. Evang.*, 1882 ; Renan, *Les Évangiles*, 1877 ; Paul Ewald, *Das Hauptproblem d. Evangelienfrage*, etc., 1890 ; Gloag, *Introd. tho the synopt. Gospels*, 1895 ; Rœhrich, *La composition des quatre évangiles*, 1897 ; Holtzmann, *Handcommentar zum N. T.,* t. I, 1892, 2e éd.

3° Quelques ouvrages critiques sur Matthieu : Sieffert, *Ueber den Ursprung des ersten canon. Evang.*, 1832 ; A. Réville,

Études critiques sur l'évang. selon saint Matthieu, 1862; J. Morison, 1870; Bonnet, *Le N. T.*, 1880, 2e éd. par A. Schrœder, 1895; Lutteroth, *Essai d'interprét. de l'évangile selon saint Matthieu*, 1876; Keil, *Das Ev. Matthœi*, 1877.

Le nom de *Synoptiques*, donné aux trois premiers évangiles, a été introduit dans la science par *Griesbach*. Dérivé du mot grec σύνοψις, *vue d'ensemble*, ce terme les caractérise, en opposition à l'évangile de Jean, comme trois narrations assez semblables dans leur marche générale et même souvent dans leurs détails, pour pouvoir être alignées parallèlement, embrassées ainsi d'un seul coup d'œil et comparées facilement.

On a souvent publié les trois récits sous cette forme parallèle. L'un des plus anciens ouvrages de ce genre et qui en est encore, à ce qu'il me paraît, le mieux organisé, est la *Synopsis de de Wette et Lücke* (Berlin, 1818). Pour le ministère galiléen, en particulier, ces auteurs ont pris soin de répéter trois fois les textes, en plaçant successivement, comme base, celui de chacun des trois synoptiques avec accompagnement parallèle de celui des deux autres. Les *Synopses* qui ont suivi, sont celles de *Tischendorf*, 1848, 4e éd.; de *Rœdiger;* d'*Anger*, 1868; de *Schulze*, 1884; de *Sevin*, 1886; elles ne présentent pas le même avantage que la première. Malheureusement le texte de cette ancienne synopse se trouve un peu arriéré, en raison des grands progrès qu'a faits dès lors la critique du texte. L'ouvrage qui aujourd'hui peut être envisagé comme le plus remarquable et qui peut même être qualifié de magnifique est le *Synopticon* de Rushbrooke (1880). Pour l'usage pratique, l'ouvrage de Huck, *Synopse der drei erst. Evang.*, 1892, et celui de Veit, *Die synopt. Parallelen*, 1897, peuvent être recommandés. — Quant aux citations patristiques, je recommande surtout l'ouvrage de Charteris,

Canonicity, 1880. Ce livre, qui repose sur celui de *Kirchhofer*, lui est supérieur à plusieurs égards.

Nous avons traité dans le ch. I^er^, p. 128 à 132, de l'*ordre* des évangiles dans le Canon. L'ordre évidemment le plus ancien, qui est aussi le plus généralement reçu, nous a paru en même temps le plus rationnel. C'est celui que nous suivrons dans l'étude des trois synoptiques.

I

L'apôtre Matthieu.

Notre premier évangile est placé en tête du recueil évangélique et de tout le N. T., comme formant la transition des écrits de l'ancienne alliance à ceux de la nouvelle. A lui s'applique tout particulièrement le mot de saint Augustin : « Le Nouveau Testament caché dans l'Ancien ; l'Ancien dévoilé dans le Nouveau. »

L'auteur auquel la tradition unanime de l'Église primitive l'attribue, l'apôtre Matthieu, est l'un d'entre les Douze qui sont restés à l'arrière-plan durant la vie terrestre du Sauveur. Il n'est nommé que deux fois dans l'évangile qui porte son nom, dans le récit de sa vocation (IX, 9) et dans la liste des apôtres (X, 3). Son nom ne paraît que trois fois dans les autres écrits du N. T., et cela uniquement dans les listes apostoliques (Marc III, 18; Luc VI, 15; Act. I, 13). Malgré ce rôle si effacé, Matthieu s'est trouvé être l'un des deux apôtres qui ont exercé la plus grande influence sur le développement de l'œuvre du Christ dans le monde jusqu'à nos jours.

Son nom est écrit de deux manières dans les documents grecs. Les plus anciens Mss. (ℵBD) l'écrivent avec deux θ

(Μαθθαῖος); cette forme a été conservée dans beaucoup d'éditions modernes (*Lachmann*, *Tischendorf*, *Tregelles*, *Westcott* et *Hort*, etc.). Mais la forme Ματθαῖος se trouve dans les Mss. majuscules plus récents (CEKL, etc.); elle a été adoptée par *Griesbach*, et elle se lit en général dans les éditions du texte reçu. Cette différence orthographique n'est pas tout à fait sans importance. Si on lit ce nom avec deux θθ, il provient évidemment de l'hébreu, car on trouve dans l'A. T. les noms Maththan (don) et Maththanja (don de Jéhova). Ce dernier, abrégé en Maththija, est rendu parfois en grec sous la forme Μαθθίας (Act. I, 23. 26). Mais il peut avoir été reproduit aussi avec la terminaison αῖος. Il y a beaucoup d'exemples de cette forme. *Hilgenfeld (Einl.*, p. 453) cite en particulier *Jehoudi*, *Kenaani*, rendus dans le N. T. sous les formes Ἰουδαῖος et Χαναναῖος. *Keil* cite aussi *Zabdi*, rendu 3 Esdr. IX, 21 par Ζαβδαῖος. L'exemple de ce genre le plus conforme au cas actuel est celui du nom hébreu *Chalphaï* (Alphée), qui se trouve rendu en grec sous les deux formes Κλωπᾶς et Ἀλφαῖος. Si c'est bien là l'étymologie du nom de Matthieu, on doit en conclure à l'origine juive de cet apôtre. Il n'en serait pas tout à fait de même si l'on acceptait la forme Ματθαῖος, comme sont disposés à le faire *Blass* (*Grammatik d. N. T^chen^ Griechisch*, 1896, § III, 11) et *Schmiedel (Grammatik des N. T^chen^ Sprachidioms*, 8^e^ éd. de *Winer)*. Selon le premier, si je le comprends bien, la vraie forme grecque serait τθ, et la leçon θθ proviendrait d'une assimilation du τ par le θ suivant, comme dans Βάκχος devenu Βάχχος, Ἀτθίς devenu Ἀθθίς, Σαπφώ devenu Σαφφώ. Je penserais plutôt avec *Curtius* (*Grundzüge der griechischen Etymologie*, p. 418) que l'orthographe primitive a bien été celle des deux θ, mais que, comme la langue grecque cherche toujours à

adoucir, les deux aspirées consécutives ont paru trop dures, ce qui a amené le changement de la première en une sourde (tenuis). Dans ce cas la forme Μαθθαῖος serait plus conforme à l'étymologie et la forme Ματθαῖος à la prononciation, ce qui s'accorde bien avec l'origine vraisemblablement hébraïque du nom et de la personne de l'apôtre, ainsi qu'avec les caractères de tout son écrit [1]. — Deux autres étymologies également tirées de l'hébreu ont été proposées; l'une par *Ewald*, qui verrait dans ce nom la reproduction du nom Amitthaï (Jonas I, 1), l'autre par *Grimm*, qui le fait venir de Matthim, pluriel du singulier inusité Math *(vir)*. Ce nom signifierait dans le premier cas, le *fidèle;* dans le second, le *viril;* mais ces suppositions n'ont pas eu de succès.

Une autre question plus importante est soulevée par les récits parallèles de Luc et de Marc qui, tout en racontant à peu près dans les mêmes termes la vocation d'un péager à Capernaüm, le nomment tous deux *Lévi*. *Clément* d'Alexandrie *(Strom.* IV, 9, 73) rapporte que le valentinien Héracléon envisageait ce Lévi comme un personnage différent de l'apôtre Matthieu, le premier n'étant qu'un péager quelconque devenu chrétien. Cette distinction a été admise par beaucoup de critiques modernes, *Grotius*, *Néander*, *Sieffert*, *Hilgenfeld*, *Reuss*, etc. Clément lui-même paraît partager cette opinion; car parmi les apôtres qui n'ont pas subi le martyre, il nomme *Matthieu*, Philippe, Thomas, *Lévi* (à moins que ce dernier nom ne désigne Lebbée). *Origène* également; car il signale comme ayant été péagers Matthieu *et Lévi (Contra Cels.* I, 62). Selon *Sieffert,* la tradition aurait appliqué à l'apôtre Matthieu les

[1] J'exprime ici mes remerciements à MM. J. Lecoultre et G. Attinger, professeurs à Neuchâtel, pour les renseignements qu'ils ont bien voulu me procurer sur ce sujet.

circonstances qui avaient signalé l'appel du péager Lévi. Mais si l'explication qui statue deux personnages différents n'est pas impossible, elle est très invraisemblable. Car : 1° Les trois récits ont une parfaite similitude de fond et de forme, sauf le nom du péager. 2° Dans les trois récits cet appel est placé à la suite du même miracle, la guérison du paralytique. 3° Dans tous les trois il est suivi également d'un seul et même récit, celui du banquet offert, par le nouvel appelé, à Jésus, aux apôtres et à ses amis, les péagers du lieu, avec les mêmes entretiens à la suite du repas (le jeûne, l'Époux ôté, les vêtements vieux et neuf, le vin nouveau et les vieilles outres). Il s'agit donc bien dans les trois récits d'un seul et même fait ; et il faut admettre que le nom de Matthieu fut un surnom donné à ce péager par Jésus lui-même au moment de sa vocation. En le surnommant *don de Dieu*, Jésus aurait signalé le prix qu'il attachait à cette soudaine adhésion si promptement obtenue; comp. de nombreux exemples de doubles noms (Simon = Pierre ; Lebbée = Thaddée; Thomas = Didyme; Joseph = Barnabas; Jude = Barsabas). Seulement il me paraît qu'il n'est pas nécessaire de rapporter le mot λεγόμενον (*nommé*, Matth. IX, 9) au moment où eut lieu l'appel du péager; l'auteur peut désigner ainsi l'apôtre d'après le nom sous lequel il était connu dans l'Église au moment où il écrivait (comp. l'emploi de ce participe Matth. I, 16; X, 2; XXVII, 17, 22; Éph. II, 11): « l'homme connu sous le nom de ..... »

On a admis souvent que cet appel de Matthieu était une vocation à l'*apostolat*. Je ne le pense pas. L'apostolat, comme tel, n'a existé que plus tard. Jésus l'invitait seulement, en ce moment, à l'accompagner habituellement comme l'un de ses familiers, comme son disciple permanent; c'était une permission qu'il lui donnait de

prendre place dans le cercle privilégié dans lequel il choisit plus tard ses apôtres. Un scrupule de délicatesse a sans doute engagé Marc et Luc à ne pas rappeler expressément le passé de l'apôtre qui avait quelque chose de dégradant; ils ont préféré le voiler en reprenant son nom primitif, généralement oublié [1]. Matthieu, au contraire, ne craignait pas, dans son évangélisation, d'afficher à la gloire de la grâce de son Maître sa profession de péager (IX, 9), et se désignait franchement par son nom en disant : ἄνθρωπον Μαθθαῖον λεγόμενον, et Μαθθαῖος ὁ τελώνης (X, 3).

Le caractère de Matthieu doit avoir été ferme et décidé; c'est ce que fait ressortir le récit de Luc : « Et *abandonnant tout,* il se leva et le suivit. » On comprend ainsi peut-être pourquoi Jésus l'avait associé au scrupuleux et sceptique Thomas, qui formait avec lui la quatrième paire d'apôtres [2].

Immédiatement l'appel de Jésus accepté, Matthieu ac-

[1] Qu'on se rappelle comment l'auteur de l'épître dite de Barnabas tire de la vocation de Matthieu la preuve que Jésus est venu appeler des pécheurs, plus pécheurs encore que tous les autres pécheurs (ὑπὲρ πᾶσαν ἁμαρτίαν ἀνομωτέρους).

[2] *Resch,* dans les *Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien* (Matth., Marc, 2tes Heft, 1894) a émis l'opinion de l'identité de l'apôtre Matthieu avec Nathanaël (Jean I, 44 et suiv.); et en effet le récit de Jean est certainement celui de l'appel d'un futur apôtre (v. 51 et 52); comp. Jean XXI, 1. Or le nom de Nathanaël ne se lit dans aucune des listes apostoliques et doit par conséquent se retrouver dans celui de l'un des Douze; et, comme les noms de Nathanaël et de Matthieu ont absolument le même sens (Matthieu : *don de Jah* [abréviation de Jahvé], et Nathanaël : *Dieu* [El] *a donné;* comp. les noms de Théodore et Dosithée), on comprend ce qui a engagé Resch à voir en eux une seule et même personne. Cependant cette opinion ne me paraît pas soutenable. La scène de la vocation de Nathanaël (Jean I) n'a rien de commun avec celle de la vocation de Matthieu (Matth. IX, 9), ni pour le lieu, ni pour le temps, ni pour le mode. La première appartient au premier voyage de retour de Judée en Galilée; l'autre se passe à Capernaüm, et par conséquent un certain temps après ce

complit son premier acte missionnaire. Il offre à Jésus dans sa maison un repas auquel il invite ses anciens collègues, les péagers du lieu, sans doute afin de les mettre en relation avec son nouveau Maître. C'est là le seul sens possible du récit de Luc (V, 29). C'est aussi certainement celui du récit de Marc (II, 15), où la reprise expresse du nom de Jésus, à la suite des mots *dans sa maison*, force à rapporter le pronom αὐτοῦ *(sa)* à Matthieu, et non à Jésus. Dans Matthieu (IX, 10) *Meyer-Weiss* rapporte les mots *dans sa maison* à la maison *de Jésus* lui-même. Mais pourquoi statuer ici une différence avec les autres synoptiques? Jésus avait-il donc une demeure à lui, où il pût offrir un banquet? Ce jour de fête, où Matthieu fit son entrée dans le royaume divin, fut, comme l'observe *Schaff*, celui de son adieu au monde et à ses occupations terrestres.

Après l'élection des Douze, que le premier évangile n'a pas racontée, — nous ignorons pourquoi, — Matthieu appartint au second des trois groupes de quatre dont

retour en Galilée, lorsque déjà Jésus avait transporté son domicile de Nazareth à Capernaüm (Matth. IV, 13) et qu'il était en pleine activité. Puis, Nathanaël fait des objections ; Matthieu au contraire obéit au premier appel. Ajoutons que les deux inexactitudes, la confusion des deux premiers retours en Galilée et l'omission du long séjour en Judée qui les a séparés (Matth. IV, 12 ; comp. Jean III, 22-24), s'expliquent plus difficilement si Matthieu était présent au premier retour que s'il n'a été appelé que plus tard. Je pense donc plutôt avec la plupart des interprètes que Nathanaël doit être identifié avec Barthélemi (fils de Tholmaï), nom patronymique qui suppose chez celui qui le portait un autre nom personnel. Ce dernier nom est celui qu'emploie Jean (ch. I et XXI) comme celui sous lequel il avait d'abord connu Nathanaël, puis continué à le désigner familièrement, tandis que celui de Barthélemi était le nom par lequel on le désignait comme apôtre, ainsi qu'on le voit dans les listes apostoliques et dans le récit d'Eusèbe sur Pantène où il paraît sous ce nom en tant qu'apôtre de l'*Arabie méridionale* (proprement des Indes). Comp. Eus., *H. E.* V, 10, 3.

se composait le collège apostolique, et dont il formait avec Thomas la première paire. D'après *Clément* d'Alex. *(Paedag.* II, 16), il aurait pratiqué un genre de vie ascétique, s'abstenant des boissons fermentées et de toute nourriture animale. C'est le même genre de vie qu'Hégésippe attribue à Jacques, le frère de Jésus, et que saint Paul mentionne chez certains chrétiens juifs de l'église de Rome qu'il appelle les faibles (ch. XIV). Sans se ranger de leur côté, l'apôtre protège leur liberté ; c'est ce qu'il aurait fait assurément à l'égard de ces deux hommes. Comme le premier évangile rappelle expressément le principe de Jésus, d'après lequel ce n'est pas ce qui entre dans l'homme qui souille l'homme (Matth. XV, 16 et suiv.), on ne saurait voir dans cette pratique une preuve d'esprit légal. On a voulu y trouver aussi une trace d'essénisme. Mais l'essénisme comportait bien d'autres pratiques et abstinences qui avaient dans ce système un caractère religieux, obligatoire, et qui n'auraient pas été compatibles avec la vie apostolique. On peut penser que ces deux hommes agissaient en cela comme le font nos végétariens actuels. On attribue parfois à Matthieu la mention d'une parole prétendue de Jésus : « Si le voisin d'un élu pèche, l'élu a péché ; car s'il se fût conduit comme le prescrit la Parole, son voisin eût été rempli d'un tel respect pour sa vie qu'il aurait été conduit à ne pas pécher. » Mais elle provenait d'un livre extra-canonique, les *Traditions de l'apôtre Matthias (Clément*, *Strom.* VII, 13, 82, éd. Klotz). Nous retrouvons dans cette parole le caractère recherché et alambiqué de presque toutes celles que les écrits extra-canoniques prêtent à Jésus.

Dans l'ouvrage intitulé la *Prédication de Pierre* (voir ch. I, p. 76 et 77) il était dit que Matthieu était resté en Palestine encore douze ans après l'Ascension, ce qui con-

duirait à l'an 42. Ce qui est certain, c'est qu'en 59 Paul ne trouva plus aucun apôtre à Jérusalem (Act. XXI, 17 et suiv.). *Harnack*, dans sa *Chronologie*, essaie même de prouver que la dispersion des apôtres en général eut lieu dès l'an 42, mais d'après des données peu solides, à ce qu'il me paraît[1]. D'après *Eusèbe* (*H. E.* III, 24, 6) ce serait à l'occasion de son départ que Matthieu aurait composé son évangile araméen pour dédommager ses concitoyens de Palestine de son éloignement.

Où se rendit alors Matthieu? En Éthiopie, selon l'historien *Socrate* (19, 2) ; d'après d'autres, chez les Parthes ou en Macédoine ou en Inde. Des légendes postérieures le représentent prêchant avec André chez les Anthropophages, probablement les peuples à demi-barbares habitant les contrées voisines de la mer Noire (*Lipsius*, *Die apocryphen Apostelgeschichten*, etc., 1883, I, p. 28, 545 et 598).

Le martyrologe romain fixe le martyre de Matthieu au 21 septembre ; l'Eglise grecque le célèbre le 16 novembre (*Credner*, *Einl.*, § 35). Mais *Clément* (*Strom.* IV, 9, 73), voulant prouver qu'on peut être sauvé sans avoir été martyr, cite les noms de *Matthieu*, Philippe, Thomas, Lévi (Lebbée?).

II

Contenu et plan de l'évangile.

La marche du récit est toute naturelle; l'histoire est divisée en sept parties : 1° les récits de l'enfance (ch. I et II) ; 2° l'avènement messianique (ch. III-IV, 11); 3° le mi-

[1] D'après *Kerygma Petri*, *Acta Petri*, *Pistis-Sophia* et autres sources extra-canoniques.

nistère galiléen (ch. IV, 12-XVIII, 35); 4° le voyage de Galilée à Jérusalem (ch. XIX, 1-XX, 34); 5° le ministère à Jérusalem (ch. XXI, 1-XXV, 46); 6° la Passion (ch. XXVI et XXVII); 7° la Résurrection (ch. XXVIII).

Le premier verset de l'évangile en indique le sujet et en caractérise nettement l'esprit. Jésus y est présenté, d'abord, comme descendant de David et héritier de sa royauté, puis comme celui qui doit réaliser le salut promis à Abraham et à sa postérité pour toutes les familles de la terre. Le fruit mûr du particularisme théocratique va devenir la semence de l'universalisme qui en a été le but dès le commencement.

§ 1.

RÉCITS DE L'ENFANCE.

Cette première partie comprend trois morceaux : 1° la généalogie de Jésus (I, 2-17); 2° le fait de sa naissance (v. 18-25); 3° quelques circonstances des premiers temps de sa vie par lesquelles il a été signalé comme le Messie promis (II, 1-23).

A. *La généalogie* (I, 1-17).

En raison du lien étroit qui vient d'être signalé (v. 1) entre l'apparition de Jésus et celle de ses deux grands ancêtres, il n'est pas étonnant que le récit commence par une généalogie destinée à constater la réalité de ce lien providentiel.

Il est certain que l'auteur de ce document généalogique en a tiré les deux premières parties des généalogies de l'Ancien Testament. La troisième, portant sur les générations entre le retour de l'exil et Joseph, père adoptif de Jésus, a peut-être été empruntée aux tableaux publics

(δημόσιαι δέλτοι), dont parle l'historien Josèphe au commencement de son autobiographie, et d'où il dit avoir tiré la sienne propre ; ou bien l'auteur aurait-il eu en sa possession quelque document de famille? En tout cas il n'a pas tiré de son imagination ces 12 noms, ce qui serait un jeu indigne d'un écrivain sérieux.

A l'égard de ce document, observons :

1° Que la forme des noms propres est le plus souvent tirée des LXX, non de l'hébreu : ainsi Pharès (Matthieu et LXX) pour Pérets (hébr.); Naasson pour Nachson (hébr.), Zara pour Zérach, etc.

2° L'auteur s'écarte de la forme des généalogies hébraïques par le fait singulier que quatre fois des noms de femmes sont introduits par lui dans la liste généalogique (Thamar, v. 3; Raab et Ruth, v. 5; et Bathséba, cette dernière mentionnée comme femme d'Urie (v. 6), de manière à rappeler expressément son adultère). On peut expliquer de plusieurs manières la mention exceptionnelle de ces quatre femmes. Trois d'entre elles, Thamar, Raab et Bathséba, ayant eu une vie entachée d'impureté, on pourrait supposer que leur mention est destinée à faire pressentir le caractère de compassion miséricordieuse de l'œuvre du Messie ; mais la quatrième? D'autre part, Raab la Cananéenne et Ruth la Moabite, étant étrangères au peuple hébreu, on pourrait admettre qu'elles sont mentionnées comme ayant préludé à l'entrée des païens dans le règne de Dieu ; elles seraient nommées comme types de l'universalisme futur. Mais cette explication ne convient pas aux deux autres femmes. Il vaut mieux supposer peut-être que la mention exceptionnelle de ces quatre femmes dans la généalogie du Messie est en rapport avec le rôle particulier de la femme dans le fait de sa naissance.

3° L'auteur a divisé la généalogie en trois périodes de

même durée, mesurées chacune par quatorze générations. Scandant en quelque sorte l'histoire de la royauté israélite jusqu'à la naissance du Messie, il compte la première phase d'Abraham à David, c'est la préparation de la royauté; la seconde, de David à la captivité, est le temps de sa réalisation typique, mais aussi de sa déchéance; la troisième, enfin, est le temps de sa disparition momentanée, mais qui fraie la voie à sa réapparition réelle et définitive.

C'est là le rythme ingénieux sous lequel l'auteur contemple tout le cours de l'histoire théocratique; il en résulte évidemment que l'heure du relèvement du trône de David a maintenant sonné. Il est bien vrai que, pour arriver à une telle symétrie, il est obligé de retrancher quatre noms de la liste des rois de Juda et de compter à double le roi qui fut emmené captif à Babylone et sous lequel eut lieu le retour de l'exil. Mais deux ou trois générations importent peu dans une histoire qui comprend plus de deux mille ans, et cette intuition, en grand, du cours des choses n'en reste pas moins frappante et approximativement exacte.

4° Cependant ce récit tout entier paraît reposer sur une contradiction : d'un côté, en effet, la filiation davidique de Joseph n'a d'importance qu'autant qu'il a été le père réel de Jésus. Et d'autre part, tout le morceau suivant, en attribuant à Jésus une naissance exceptionnelle, sans le concours d'un père humain, semble démentir cette filiation si soigneusement démontrée. Les adversaires de la naissance miraculeuse ont profité de cette contradiction pour nier le fait. C'est ce que faisait déjà Cérinthe, et l'on peut aussi constater une tendance semblable dans la traduction syriaque des évangiles, récemment découverte au couvent du Sinaï par M^me^ Lewis. Au v. 16 cette traduction lit en effet au lieu des mots : « Joseph, le mari de Marie, de laquelle est né Jésus, » les mots suivants : « Joseph, auquel la

vierge Marie enfanta Jésus »; puis au v. 21, au lieu de : « Elle enfantera un fils », elle « *l*'enfantera » un fils; enfin au v. 25 : « Et elle *lui* enfanta un fils qu'il appela Jésus. » Évidemment le traducteur, n'osant ouvertement changer le texte, l'a modifié de manière à supprimer la naissance surnaturelle. Mais tout le reste du récit, les anxiétés de Joseph, l'intervention de l'ange et la citation d'Ésaïe, condamne ces changements manifestement intentionnels. Quant à la contradiction apparente signalée plus haut, elle se résout par le fait que, d'un côté, Jésus, pour pouvoir être reconnu par le peuple et ses chefs comme le Messie, devait nécessairement être envisagé comme descendant de David, opinion qui régna en effet, et que d'autre part, comme le prouve le récit évangélique, le mystère de sa naissance miraculeuse ne pouvait être publié avant un temps plus avancé, où la foi en lui serait déjà fondée. Jusqu'alors celui qui était tenu pour son père devait être reconnu comme issu de la famille royale. Autrement la foi en lui eût été rendue presque impossible au peuple juif. Le fait même de l'adoption de Jésus par Joseph ne pouvait conférer au premier la qualité de fils de David qu'à la condition que le second possédât lui-même cette qualité.

B. *La naissance miraculeuse* (I, 18-25).

1° Il faut remarquer qu'à proprement parler le fait même n'est pas raconté; il est tacitement supposé par les premiers mots de II, 2. Ce qui importe au narrateur, c'est moins le côté historique du fait que sa valeur religieuse. Ici est la différence entre la narration de Matthieu et celle de Luc. C'est ce qui ressort aussi de l'expression : « la naissance *du Christ* » (I, 18), au lieu de : « la naissance de Jésus. »

2° Le récit de l'annonce de cette naissance est présenté

uniquement au point de vue de ce qui s'est passé pour Joseph, et non pour Marie; autre différence avec Luc. Il y a ici deux traditions provenant de côtés différents.

3o On a prétendu que l'idée de la naissance surnaturelle de Jésus était due à la prophétie d'Ésaïe rappelée v. 23. Mais les détails relatifs à la conduite de Joseph ne se rattachent à rien dans cette prophétie; c'est donc plutôt le fait lui-même qui a attiré l'attention sur la prophétie.

4o Dès le commencement du second siècle, on constate l'effort de maintenir la virginité de Marie; ainsi dans le Protévangile de Jacques, tandis que Matth. I, 25 montre combien le premier évangile est encore étranger à cette tendance.

5o Il n'y a pas, comme nous l'avons vu, à s'étonner de la différence des généalogies dans Matthieu et dans Luc. D'un côté Jésus ne pouvait être reconnu comme Messie qu'à la condition d'être *envisagé* comme fils d'un descendant de David; c'est là ce que constate la généalogie de Joseph (Matthieu). Et en même temps, pour que cette apparence ne fût pas mensongère, la filiation davidique de Jésus ne pouvait être réelle que si elle était une vérité en même temps du côté de Marie, par laquelle seule le sang de David coulait réellement dans ses veines. Dans ces conditions une double généalogie était nécessaire, l'une provisoire, valable aux yeux des contemporains immédiats de Jésus, l'autre réelle et définitive pour la foi de l'Eglise, lorsque le mystère de cette naissance exceptionnelle pourrait être dévoilé.

C. *Quelques signes messianiques dans le cours de l'enfance* (II, 1-23).

Les quatre faits énumérés dans ce qui suit ne sont nullement un récit suivi de l'enfance. L'auteur n'est point préoccupé de raconter l'histoire de cette période, mais

uniquement de faire ressortir le caractère messianique de quelques-uns des faits qui l'ont signalée. C'est là la différence essentielle entre le récit de Matthieu et celui de Luc (ch. I et II).

1° L'adoration des Mages (II, 1-12).

Le nom de Bethléem n'avait point encore été mentionné ; c'est ici seulement que ce lieu de la naissance de Jésus est nommé, à l'occasion de l'arrivée des Mages et en raison de la prophétie de Michée (V, I) et du rôle qu'elle joua à cette occasion. *Hilgenfeld* fait ressortir, sans doute avec raison, l'importance de tout ce récit comme prélude, d'un côté, de la disposition à la foi dans le monde païen, et, de l'autre, de l'incrédulité et de la haine qui se développeront dans le peuple juif. Ce premier fait est ainsi comme le prélude de toute l'histoire du Messie.

2° La fuite en Égypte (II, 13-15).

Elle est relevée également en rapport avec la prophétie d'Osée (XI, 1). On en a conclu que c'était là une circonstance fictive imaginée à l'occasion de ce texte du prophète. Cela est peu vraisemblable, car il a fallu soit substituer la forme *mon fils*, à celle de *ses fils* (de Jacob) dans les LXX, soit détourner d'une manière forcée sur l'enfant Jésus le sens de l'hébreu *mon fils* (Jacob). Ce n'est donc pas le texte d'Osée qui a pu faire penser à une fuite de Jésus en Égypte ; c'est le fait bien connu de cette fuite qui a fait penser à la parole du prophète.

3° Le massacre des enfants (II, 16-18).

Même observation que pour la citation précédente. La prophétie de Jérémie (XXXI, 15) n'a pu donner lieu à l'idée du massacre des enfants de Bethléem. Ce crime, qui avait fait sensation, a rappelé à l'auteur une parole du prophète qui présentait avec lui une analogie éloignée.

4° L'établissement à Nazareth (II, 19-23).

Les efforts des interprètes pour expliquer ce passage ne me paraissent pas avoir réussi. Le *nazir* de Gen. XLIX, 26, que cite *Hilgenfeld*, ne convient point, puisque « nazir » (distingué) renferme une notion d'élévation, et que le mot Nazaréen en renferme, au contraire, une d'abaissement. Le mot *netser* (rejeton), Es. XI, 1, ne conduit qu'à des explications compliquées et peu naturelles. Je pense que le nom de Nazaréen, tout comme celui de Galiléen donné à Jésus par ses contemporains (Matth. XXVI, 71; Act. XXIV, 5), a été un terme de mépris, une espèce de sobriquet qui correspondait aux nombreux passages annonçant les humiliations du Messie et qui avaient aux yeux des chrétiens une valeur prophétique.

§ 2.

L'AVÉNEMENT MESSIANIQUE.

(III, 1-IV, 11).

Ce morceau renferme trois faits : le ministère de Jean-Baptiste, le baptême de Jésus et sa tentation.

A. *Le ministère de Jean* (III, 1-12) devait, en éveillant dans le peuple le sentiment de sa déchéance morale et par là le besoin de pardon et de relèvement, le préparer à accueillir favorablement le salut que Dieu lui envoyait. Il fallait pour cela que le désir de la délivrance spirituelle se substituât dans le cœur d'Israël aux espérances de grandeur politique qui se rattachaient à l'attente du Messie (comp. Luc I, 77).

1° L'expression singulière : *Dans ces jours-là* (v. 1), n'embrasse pas moins de trente années. L'auteur se préoccupe moins du côté chronologique des faits que de leur valeur religieuse.

2° Le nom de *Jean-Baptiste*, employé ici sans explication aucune, suppose des lecteurs déjà instruits de l'existence et de l'office de ce personnage.

3° La citation d'Ésaïe XL, 3 (v. 3) constate de nouveau le caractère messianique et divin de celui qui va succéder à Jean.

4° Le discours que l'auteur met dans la bouche de Jean paraît être plutôt le sommaire général de sa prédication, que la reproduction d'une de ses allocutions particulières. Jean fait pressentir le triage que la venue du Messie opérera dans la masse du peuple juif ; mais ce jugement est présenté, comme dans l'A. T., sous la forme d'un acte extérieur et subit. Cependant le caractère moral de ce triage préparatoire est fortement rappelé (III, 9-12). Jean fait pressentir l'imminence et la gravité de cette crise messianique, en la décrivant d'après la prophétie Mal. III, 2. 3, qui servait en même temps de base à sa propre mission (III, 1 ; IV, 5).

B. *Le baptême* (III, 13-17).

Jésus reçoit par la communication de l'Esprit les dons, c'est-à-dire la lumière et les forces qui lui sont nécessaires pour opérer dans l'humanité la fondation du Royaume de Dieu. C'est ici son installation solennelle dans le ministère messianique. Deux traits distinguent le récit de Matthieu de ceux des deux autres synoptiques :

1° L'entretien entre Jésus et Jean, qui précède l'acte du baptême, et dont Marc et Luc ne parlent pas. Il faut se rappeler que Jean et Jésus ne se connaissaient point encore personnellement (Jean I, 31 et 33), le premier ayant vécu, jusqu'à son apparition en Israël, dans les déserts. Mais nous savons par Matth. II, 6 et Marc I, 5 que ceux qui demandaient le baptême faisaient avant tout auprès de

Jean une confession de péché. Que dut être celle de Jésus? Il n'avait pas de péché propre à raconter. Il dut exposer le péché du monde qui pesait sur son cœur et qu'il commençait déjà alors à faire sien. On comprend ainsi comment, plus tard, Jean put désigner Jésus à deux de ses disciples comme : « L'Agneau de Dieu qui porte le péché du monde, » et l'on peut s'expliquer aussi par là son exclamation immédiate : « C'est moi qui ai besoin d'être baptisé par toi ! »

2º L'allocution divine est adressée, dans Matthieu, non à Jésus, mais à *Jean-Baptiste* : « *C'est ici*... (οὗτός ἐστιν) *celui en qui*... (ἐν ᾧ...) ; » et non pas, comme dans Luc et aussi dans Marc : « *Tu es*... (σὺ εἶ...) ; *en toi*... (ἐν σοί...). » Jean, appelé de Dieu à rendre officiellement témoignage de la mission divine de Jésus, devait en recevoir, aussi directement et personnellement que Jésus lui-même, la révélation divine. Cette révélation eut lieu simultanément, au moment du baptême, dans la conscience de l'un et de l'autre. Le récit de Matthieu paraît provenir d'une tradition émanant du Précurseur lui-même.

C. *La tentation* (IV, 1-11).

Il semble qu'une fois revêtu des forces divines et conscient de son union filiale avec Dieu, Jésus n'eût plus qu'à commencer immédiatement son œuvre auprès du monde. Mais son humanité n'est pas une pure apparence. Comme un simple homme, il doit être initié non seulement à la beauté sainte de l'œuvre qu'il accomplira *(le ciel ouvert)*, mais encore aux formes du mal qu'il rencontrera et aux ruses diverses par lesquelles son grand adversaire cherchera à le détourner de la vraie voie messianique. Ce second côté de sa préparation s'est réalisé par la tentation, lutte dans laquelle il a remporté une victoire préalable sur toutes les séduc-

tions particulières qui devaient se rencontrer plus tard à chaque pas sur sa route. Le récit de Matthieu diffère de celui de Luc en ce que la tentation relative à la souveraineté messianique universelle, qui dans celui-ci est la seconde, est chez Matthieu la troisième et forme le point culminant de l'épreuve. Cet ordre est si conforme au caractère messianique général du premier évangile que l'on peut se sentir disposé par là à préférer celui de Luc.

§ 3.

LE MINISTÈRE GALILÉEN.

(III, 12-XVIII, 35).

Cette partie comprend dans notre évangile trois groupes de récits : les débuts, la partie centrale et les excursions finales.

A. *Première période : Les débuts* (IV, 12-VII, 29).

1° Le premier soin de l'auteur en commençant le récit du ministère galiléen est de le placer sous le patronage d'une prophétie messianique qui doit lui servir de programme, Ésaïe IX, 2.

2° Le retour de Jésus des bords du Jourdain en Galilée est motivé (IV, 12) par la nouvelle que reçoit Jésus de l'emprisonnement de Jean-Baptiste. En consultant le IVe évangile (Jean III, 22-24 et IV, 1-3), nous trouvons que dans cette donnée sont confondus en un le premier retour en Galilée, immédiatement après le baptême (Jean I, 44), et le second (Jean IV, 3), qui fut séparé du premier par un assez long séjour de Jésus en Judée, séjour dont ne parlent ni Matthieu, ni Marc.

3° Matthieu rappelle spécialement le changement de

domicile de Jésus, qui vint de Nazareth s'établir à Capernaüm. Cette ville, par sa situation plus centrale et sa position sur la route importante qui conduisait de l'Asie intérieure à la mer et à l'Égypte, était plus propre à devenir le point de départ de l'œuvre de Christ; elle répondait exactement à la description du théâtre messianique tracée par Ésaïe.

4° Le v. 17 résume les premières prédications de Jésus qui se rattachent étroitement à celle de Jean-Baptiste. Ici se place le premier acte messianique du Seigneur, la vocation de quatre disciples, appelés à l'accompagner désormais dans ses courses d'évangélisation.

5° Ces prédications itinérantes, et surtout les guérisons miraculeuses qui les accompagnent, attirent, des contrées environnantes, de la Syrie, de la Pérée et même de la Judée et de Jérusalem, un grand concours de peuple, et c'est ainsi que se trouve formé l'auditoire considérable auquel Jésus adresse son premier grand discours public rapporté par l'évangéliste : *Le sermon sur la montagne.*

Le premier discours : La vraie justice (**ch. V-VII**).

C'est ici le programme de la vie morale qui doit devenir celle du nouvel état de choses, du Royaume céleste : c'est l'exposé de la vraie justice qui doit remplacer la justice tout extérieure, actuellement enseignée et pratiquée en Israël. Ce discours, tel que nous le possédons dans notre premier évangile et en partie aussi dans l'évangile de Luc (VI, 20-49), soulève bien des questions :

1re question : A qui ce discours fut-il adressé ? Est-ce aux disciples ou à la foule tout entière ? — On pourrait conclure du fait que, d'après Luc, Jésus venait précisément de choisir ses douze apôtres, que ce fut pour ces

derniers que Jésus le prononça, afin de les installer dans leur mission auprès du peuple et du monde entier (comp. Luc VI, 20). Mais Matthieu n'a pas même raconté l'élection des apôtres et il dit en commençant (v. 1) : « Jésus, voyant *les foules.* » Sans doute, ses disciples l'entourèrent de plus près, comme les représentants attitrés de tous les croyants présents ou futurs ; mais le discours a trop en vue la vie morale en général pour pouvoir se rapporter à la charge apostolique en particulier ; c'est au ch. X que Jésus traitera ce sujet dans un discours absolument différent. Le sermon sur la montagne est, non l'installation des Douze, mais celle du peuple nouveau qui va surgir à la parole de Jésus pour remplacer l'ancien. La montagne où parle Jésus est comme le Sinaï de la nouvelle alliance. Jésus y proclame trois choses : d'abord, la *condition d'entrée* dans ce nouvel ordre de choses ; puis le nouveau *principe de vie* qui y régnera ; enfin la *responsabilité* de ceux qui se présenteront pour en faire partie.

2me question : A quelle époque ce discours a-t-il été tenu ? — Notre évangile paraît le placer dans les premiers commencements du ministère galiléen, car il ne mentionne auparavant que trois faits : la prédication générale de Jésus, qui n'est encore qu'une confirmation de celle de Jean, la vocation des quatre premiers disciples, et une activité de prédication et de guérisons qui attire les foules auxquelles il adressera ce discours. Au lieu de ces trois faits, Marc en mentionne treize avant le passage III, 13, où est clairement marquée la place du sermon sur la montagne, qu'il omet. Il place ici, à côté des trois mentionnés par Matthieu, 1° la guérison du démoniaque dans la synagogue de Capernaüm, 2° la guérison de la belle-mère de Pierre, 3° la soirée de ce premier jour de sabbat, 4° la première course d'évangélisation aux environs de Capernaüm, 5° la guérison du

lépreux, 6° le retour à Capernaüm, 7° la guérison du paralytique, 8° la vocation du péager Lévi avec le repas et les entretiens qui la suivent, 9° deux guérisons sabbatiques, enfin 10° l'élection des Douze. Luc, avant le sermon sur la montagne (ch. VI), présente les mêmes faits que Marc et à peu près dans le même ordre. Tout cela suppose évidemment une activité beaucoup plus prolongée que ce qui résulterait du seul récit de Matthieu. De plus, certaines paroles dans le discours même supposent des circonstances non justifiées par les récits précédents; ainsi les soupçons élevés sur le respect de Jésus pour l'accomplissement de la loi (V, 17), soupçons qui ne peuvent avoir été provoqués que par les guérisons sabbatiques racontées plus tard par Matthieu lui-même, ou bien les avertissements donnés aux croyants contre la profession purement extérieure (V, 13; VII, 21-23). De pareilles paroles supposent naturellement une époque plus avancée.

3me question : Ce discours a-t-il été tenu, dans toutes ses parties, tel que nous le lisons dans le Ier évangile? — L'analyse attentive du discours lui-même ne permet pas de le penser. L'on y constate à chaque instant soit des solutions de continuité, soit des paroles qui sont dans le contexte des additions évidentes. Déjà dans les béatitudes, qui ouvrent le discours, on est frappé de la disparate entre les quatre premières, posant, comme condition d'entrée dans le nouvel état de choses qu'inaugure Jésus, le sentiment de tout ce qui manque à l'homme pour le salut, et les quatre dernières, qui supposent au contraire le salut déjà possédé; non que celles-ci ne soient sorties aussi de la bouche de Christ, mais ce dut être dans quelqu'autre moment, car elles font ici disparate avec les premières. Aussi manquent-elles dans Luc, où elles sont remplacées par les malédictions prononcées sur ceux qui ne ressentent pas

les besoins exprimés dans les quatre premières. — L'exhortation à la réconciliation (V, 25) interrompt la suite des antithèses entre l'ancienne et la nouvelle justice. Il en est de même de l'exhortation à la sévérité envers soi-même (V, 29-30), et de l'interdiction du divorce (V, 31-32). Dans la condamnation des prétendues vertus pharisaïques (VI, 1 et suiv.), la mise en garde contre les vaines redites païennes et l'enseignement de l'oraison dominicale (VI, 7-10) sont en dehors du sujet. Le morceau relatif au mépris des richesses (VI, 19 et suiv.) et à la confiance en la Providence (v. 24 et suiv.) pourrait bien à la rigueur être une continuation de la polémique contre la justice pharisaïque (comp. Luc XVI, 14). Mais rien dans le texte n'indique une pareille intention, et tout ce morceau ne paraît pas se lier à ce qui précède. Il ne se lie pas mieux au passage suivant (VII, 1 et suiv.) sur les jugements hautains que se permettent ceux qui croient valoir mieux que leurs frères. Il semble plutôt qu'ici recommence, après une longue intercalation de préceptes divers, la critique de la justice pharisaïque qui avait pour caractère particulièrement repoussant le jugement d'autrui. L'invitation à la prière, qui suit (v. 7), ne peut être rattachée à cet avertissement que d'une manière forcée. Le manque de liaison naturelle continue dans tout ce qui suit jusqu'au verset 14. L'avertissement de se défier des faux prophètes (VII, 15-20) peut sans doute avoir trait au danger du pharisaïsme ; mais celui contre la profession des lèvres de la part des croyants (v. 21-23) suppose, comme nous l'avons dit, un temps plus avancé. En échange, la parabole qui termine le discours, celle du constructeur prudent ou imprudent, est certainement une conclusion convenable de cet appel solennel adressé au peuple en cette circonstance mémorable, qui a le caractère d'une réelle prise de position et même, en quelque sorte, d'une décla-

ration de guerre adressée aux conducteurs d'Israël. Cette conclusion se trouve également dans Luc.

Il résulte de cette analyse que le compte-rendu que nous trouvons dans Matthieu renferme bien des éléments étrangers au discours primitif. Ce qui confirme cette manière de voir, c'est que nous retrouvons tous ces éléments qui nous ont paru douteux, soit dans Luc, soit dans Marc, soit dans Matthieu lui-même, en des situations différentes dans lesquelles ils ont tout leur à-propos. Ainsi le passage V, 25-26, sur la réconciliation entre frères, est, Luc XII, 58 et 59, appliqué tout différemment, comme invitation à la prompte réconciliation avec Dieu ; celui sur la sévérité envers soi-même (V, 29-30) se retrouve Marc IX, 43-50, où il est très naturellement amené ; bien plus, il reparaît encore une fois dans Matthieu lui-même (XVIII, 8 et 9), dans une occasion toute différente. L'oraison dominicale, si peu naturellement placée dans Matthieu (VI, 9-13), est au contraire fort bien motivée dans le récit de Luc (XI, 1-4). Pour le sel sans saveur, comp. Luc XIV, 34 et Marc IX, 50. Les préceptes sur la confiance en la Providence sont beaucoup plus naturellement placés dans Luc (XII, 13-31), à la suite du tableau du riche insensé, ce tableau où la mention des greniers et des celliers débordants contraste si bien avec celle des corbeaux et des lys des champs qui, sans semer ni moissonner, sans filer ni tisser, vivent pourtant et prospèrent. Ce contraste, qui donne à ces préceptes un si grand charme dans Luc, est entièrement perdu dans le sermon sur la montagne, où les place Matthieu. Il en est de même de l'encouragement à la prière : « Demandez, cherchez, heurtez » (VII, 7-11), que cite aussi Luc (XI, 5-10), mais en rattachant ces images à la parabole de l'ami qui, lui aussi, s'en va demander, chercher, heurter à la porte de son ami et finit par obtenir.

L'à-propos de ces images est encore cette fois perdu dans Matthieu. Nous ne continuerons pas ces citations ; notons seulement que dix-huit fois des paroles placées dans le sermon sur la montagne par Matthieu se retrouvent mentionnées ailleurs, en particulier chez Luc, où elles figurent avec l'avantage d'une situation spéciale qui en fait ressortir le gracieux à-propos. Nous pouvons conclure de ces observations avec une sorte de certitude que le compte-rendu de ce discours dans Matthieu est une œuvre d'ordre composite, dans laquelle ont été réunis bien des éléments hétérogènes ; ce qui n'empêche pas qu'il n'y ait eu réellement un grand discours de Jésus tenu dans les commencements de son ministère devant une foule considérable, et que nous ne puissions aisément dégager du milieu de ces éléments divers le sujet réel de ce discours. Nous y reconnaissons l'installation du vrai peuple de Dieu sur la terre, par la proclamation de la seule justice conforme à la sainte nature de Dieu, qui doit caractériser les vrais membres de son peuple, en opposition à la justice formaliste prônée par l'enseignement traditionnel et par l'exemple des docteurs. Cette justice, bien loin d'être contraire à la loi, en est le véritable accomplissement, puisque le sens de la loi a été faussé par ceux qui s'en disent les interprètes[1].

[1] Voici, me paraît-il, d'après Matthieu, *la marche du discours* inaugural réel, dans lequel Jésus a développé cette opposition fondamentale. La *condition* première de la vraie justice que Dieu reconnaît est le sentiment d'en manquer, et le besoin ardent de l'obtenir (V, 3-6). Si ceux qui suivent cette voie ont à *souffrir* de la part des hommes (v. 10-12), ils n'en doivent pas moins persévérer à donner l'exemple de la pratique du bien (v. 14-16). Ils ne doivent pas se laisser troubler par le reproche de porter *atteinte à la loi* par ce nouveau mode de justice, qui est au contraire l'accomplissement de la loi bien comprise (v. 17-20). Il faut en effet s'abstenir non seulement du meurtre, mais de la haine ; non seulement de l'adultère, mais de la convoi-

4^{me} *question : Quel est le rapport de ce discours avec celui que Luc nous a conservé* (Luc VI)? — On a pensé que Luc reproduisait un autre discours que Matthieu. *Lange*, dans sa *Vie de Jésus* (II, 566-570), a appelé l'un la *Kulm-Predigt*, qui aurait été une allocution de nature ésotérique, adressée aux disciples seulement; l'autre, la *Staffel-Predigt*, adressée à tout le peuple. Mais les deux discours commencent et finissent de la même manière, par les béatitudes et par la parabole du constructeur prudent ou imprudent. Et au fond le sujet est essentiellement le même. La différence principale est que Luc substitue à la notion de la *justice*, qui est proprement israélite, l'idée plus généralement humaine de *l'amour*. Il fait ainsi, pour ses lecteurs grecs, du contenu de la dernière des cinq antithèses de Matthieu (V, 43 et suiv.), le sujet principal de tout le discours, en omettant les antithèses relatives à l'altération du vrai sens de la loi. Nous nous bornons ici à ce peu de mots que complètera l'analyse du discours dans Luc.

Matthieu achève le compte-rendu du discours et reprend

tise; non seulement du parjure, mais du mensonge; non seulement de la vengeance, mais de l'absence de support; et, au lieu de rendre haine pour haine, répondre à l'inimitié par la charité. Ainsi l'on ressemble au suprême modèle, Dieu. Dans ces cinq antithèses « Jésus n'oppose pas *sa* loi à *la* loi », mais son interprétation de la loi, identique au sens de la loi elle-même, à l'interprétation tout extérieure des rabbins (voir *Weizsæcker, Untersuchungen über die evang. Gesch.*, p. 348). Jésus passe ensuite à la critique des *bonnes œuvres pharisaïques* si admirées, aumônes, prières, jeûnes (VI,1-18). Puis, VII, 1-6, il stigmatise la manie orgueilleuse de *juger* autrui dont sont atteints ces prétendus justes, et il met le peuple en garde contre les faux prophètes actuels (les scribes et les rabbins), en recommandant de les apprécier d'après leurs œuvres et non d'après leurs paroles (v. 15-20). La conclusion (v. 24-27) est une *exhortation* pressante à ne pas écouter seulement ses enseignements, mais à les retenir et à les mettre en pratique.

le cours de la narration par une formule qne nous retrouverons plusieurs fois dans la suite, au terme de plusieurs autres discours semblables : « Et il arriva que, quand Jésus eut achevé ces discours....... » Le pluriel *ces discours* est remarquable. Peut-être trahit-il le sentiment de la pluralité d'enseignements qui se trouvent réunis dans le grand tout que nous venons d'étudier.

B. *Deuxième période : La partie centrale du ministère galiléen* (ch. VIII-XIII).

Dans cette partie sont rapportés les faits principaux qui ont rempli le ministère galiléen. La narration ne suit point un ordre chronologique ; elle est au contraire divisée systématiquement en deux groupes : le premier, comprenant une série d'*actes de souveraineté* messianique; le second, une série de *paroles de sagesse* messianique. Un tel groupement est évidemment l'œuvre de la réflexion et non la reproduction de l'histoire ; car les actes et les discours n'ont point formé dans l'œuvre de Jésus deux périodes successives ; ils en ont été les facteurs constamment unis et coopérants.

Deux traits confirment le fait du groupement dont nous parlons : 1° Chacun des deux recueils aboutit à un grand discours qui en forme le point culminant, à savoir le ch. X (l'instruction donnée aux Douze) et le ch. XIII (la collection des paraboles sur le Royaume des cieux). 2° Chacun des deux recueils a pour thème une prophétie qui lui imprime le caractère messianique ; le premier, Es. LIII, 4 : « Il a pris sur lui nos infirmités et porté nos maladies » (Matth. VIII, 17) ; le second, Es. XLII, 1-4 : « Voici mon serviteur que j'ai choisi... Je mettrai mon Esprit sur lui... Il ne disputera point et ne criera point... Il ne brisera point le roseau froissé et n'éteindra point

le lumignon qui fume... » (Matth. XII, 17 et suiv.). Cette symétrie est certainement intentionnelle.

a) Le premier groupe (ch. VIII à X).

Ce groupe renferme douze faits : 1° la guérison du lépreux ; 2° celle du domestique du centenier ; 3° celle de la belle-mère de Pierre ; 4° les injonctions adressées à trois disciples hésitants ; 5° l'apaisement de la tempête ; 6° la guérison de deux démoniaques à l'orient de la mer ; 7° la guérison du paralytique ; 8° la vocation du péager et les entretiens qui ont suivi ; 9° la guérison de la femme malade et la résurrection de la fille de Jaïrus ; 10° la guérison de deux aveugles ; 11° celle d'un possédé sourd-muet ; 12° la compassion dont Jésus est saisi à la vue de l'abandon du peuple de Dieu, ce qui amène naturellement la mission des Douze. Cette série de faits a pour conclusion le grand discours du ch. X, qui leur est adressé à cette occasion.

Nous remarquons, au sujet de cette série : 1° que les faits 1, 2 et 3 sont placés chez Luc et chez Marc déjà avant le sermon sur la montagne ; 2° que la vocation de Matthieu et les injonctions données aux trois disciples, sans être des miracles, sont pourtant aussi des actes d'autorité messianique ; 3° que chez Marc et chez Luc l'arrivée et la prière de Jaïrus suivent immédiatement le retour de Gadara et n'en sont point séparés par les récits de la guérison du paralytique et de la vocation de Matthieu ; 4° que dans Matthieu Jaïrus parle de la mort de sa fille comme déjà arrivée ; 5° que l'envoi des Douze, sans être un miracle, est aussi un acte décidément messianique, puisqu'il est en quelque sorte l'installation d'un nouveau patriarcat et par conséquent la substitution d'un nouvel Israël à l'ancien.

Le second discours : L'Instruction apostolique (ch. X).

Le discours du ch. X, qui clôt cette partie, présente les mêmes caractères que le discours sur la montagne. D'un côté, un discours, tel que celui-ci, a certainement été prononcé à l'occasion de cet envoi, et, d'autre part, ce compte-rendu contient de nombreuses additions empruntées à d'autres enseignements de Jésus. Ces deux points sont confirmés par la comparaison avec les discours analogues, mais beaucoup plus courts, placés en cette même circonstance par Marc (VI, 7 et suiv.) et par Luc (IX, 1 et suiv.). Huit à dix fois nous trouvons dans le discours du ch. X des paroles placées différemment chez Marc et Luc, et qui ont certainement plus d'à-propos chez ces derniers [1]. Nous ne parlons pas ici de certaines sentences que Jésus a pu prononcer plusieurs fois.

Malgré ces intercalations, il n'est pas difficile d'indiquer la marche du discours primitif. *Weizsæcker* l'a bien résumée en ces trois points : 1° l'instruction proprement dite (1-15); 2° l'annonce des souffrances que les disciples rencontreront sur ce chemin (16-25); 3° les encouragements (26-42). Les derniers versets (41 et 42) sont d'une originalité frappante et ont leur parallèle dans Marc IX, 41. Ils ont sans doute formé la vraie conclusion de ce discours. Quel plus grand encouragement, en effet, pour les apôtres, que l'espoir d'être les porteurs d'une bénédiction qui se communiquera à tous ceux qui les accueilleront avec bien-

[1] Par exemple, l'annonce des persécutions juridiques (v. 17-20); comp. Marc XIII, 9-13; Luc XXI, 12-15 et XII, 11-12; les hostilités domestiques (v. 21-22); comp. Marc XIII, 12; Luc XII, 51-53 et XXI, 16 et 17. Porter sa croix (v. 38-39); comp. Marc VIII, 34 et 35 ; Luc IX, 23 et 24 ; XIV, 27. Encouragements (v. 40-42) ; comp. Marc IX, 41 ; Jean XIII, 20.

veillance! Ainsi donc l'entrée et la fin de ce discours, aussi bien que celles du sermon sur la montagne, ont certainement été exactement rendues.

L'auteur termine la reproduction de ce discours par une remarque tout à fait semblable à celle par laquelle il avait clos le sermon sur la montagne : « Et il arriva que, lorsque Jésus eut achevé de donner ses ordres aux douze disciples..... » Il faut conclure de ce qui précède que ces discours ont été rédigés dans un but d'instruction et d'édification plutôt qu'avec une intention d'exactitude historique.

b) Le second groupe (ch. XI-XIII, 53).

Dans ce groupe sont réunis les enseignements messianiques de Jésus. Ce sont : 1° son témoignage sur la personne et l'œuvre de Jean-Baptiste, à l'occasion de la question que lui adresse celui-ci par deux de ses disciples (XI, 1 et suiv.) ; 2° les adieux adressés aux villes incrédules de la Galilée et l'appel plein de tendresse à ceux qui sentent le besoin de consolation et de pardon ; 3° deux enseignements à l'occasion de deux scènes sabbatiques; 4° ici est placé le thème prophétique qui forme le centre de ce groupe; 5° le grand discours apologétique de Jésus, en réponse à l'accusation des pharisiens, de faire ses miracles, et en particulier ses guérisons de possédés, par le secours de Béelzébul ; 6° la condamnation de l'incrédulité juive par la comparaison avec les Ninivites et la reine du Midi ; 7° à l'occasion de l'arrivée de la mère et des frères de Jésus, la révélation de la nouvelle famille spirituelle, supérieure à celle qui ne repose que sur le lien du sang.

Mais tous ces enseignements occasionnels ne faisaient encore que préparer les esprits à la grande révélation du prochain établissement du Royaume divin sur la terre. Ce sujet capital est exposé sous ses différentes faces dans le grand discours auquel aboutit cette série.

Le troisième discours : La révélation du Royaume des cieux (ch. XIII).

Ce discours contient sept paraboles dans lesquelles Jésus dévoile pour la première fois à ceux qui ont reçu avec des dispositions convenables ses premiers enseignements, la vraie nature et les divers aspects de l'œuvre divine qu'il vient fonder. Et d'abord, son *origine* humble et paisible, dans la parabole du *semeur*. La prochaine création divine ne s'opèrera pas par un grand acte extérieur et sensible, comme les conquêtes et les révolutions politiques, mais uniquement par l'adhésion d'un petit nombre de cœurs honnêtes et droits à la vérité divine, prêchée par Jésus et les apôtres. Puis, le mode de son *développement;* ce ne sera point, comme on pourrait s'y attendre, une société pure et irréprochable; il s'y associera des éléments hétérogènes dont il faudra savoir tolérer la présence (parabole de l'*ivraie*). Deux autres paraboles, celles du *trésor* et de la *perle,* font ressortir la *valeur suprême* de cet état de choses nouveau que Jésus institue et qui est digne qu'on s'efforce d'y participer, au prix des plus grands sacrifices terrestres. Deux autres décrivent la *puissance irrésistible* de ce principe divin que Jésus introduit dans le monde, sous l'image de deux faits sensibles : l'action profonde du *levain*, qui, sans bruit ni apparence, déploie une efficacité merveilleuse de transformation interne, et la croissance du *grain de senevé*, qui lentement grandit et s'étend extérieurement. Enfin, la parabole du *filet* annonce *le triage final* qui doit clore ce développement en écartant les faux membres et en élevant les vrais fidèles à l'état parfait et glorieux que Dieu a eu en vue en créant l'homme.

Cette série de tableaux se termine par une image gracieuse que Jésus s'applique à lui-même, celle d'un père de famille, qui, pour instruire et intéresser ses enfants, tire d'une armoire mystérieuse toute espèce d'objets anciens et nouveaux, jusqu'ici tenus cachés et comme en réserve.

Il est clair que toutes ces paraboles n'ont pas été prononcées d'une haleine. Jésus était trop bon pédagogue pour accumuler ainsi des images difficiles à comprendre et dont chacune devait être méditée à part. Ces tableaux ne sont donc pas placés ici comme se trouvent réunies les œuvres d'un maître dans son atelier ; ils sont rassemblés et coordonnés, comme en une sorte de galerie. Ce qui achève de le prouver, c'est que leurs parallèles dans Marc et dans Luc sont placés dans des situations toutes différentes. Marc n'en possède ici que trois (IV, 1-32), toutes les trois empruntées au règne végétal, la parabole du semeur, à laquelle il ajoute celle de l'épi omise par Matthieu, et celle du grain de senevé ; les cinq autres de Matthieu sont omises. Luc omet celles de l'ivraie, du trésor, de la perle et du filet. Il a celle du semeur dans la même situation que Matthieu et celles du grain de senevé et du levain (XIII, 18 et suiv.) dans une situation toute différente, à l'occasion de la joie de la foule qui triomphe de voir les adversaires de Jésus confondus par sa réponse victorieuse à un chef de synagogue.

Mais, lors même que cette réunion des sept paraboles sur le Royaume des cieux est l'œuvre de l'évangéliste, il n'en reste pas moins vrai qu'il y a eu dans le ministère de Jésus un moment décisif où ce mode d'enseignement a non pas absolument commencé, mais à partir duquel il a joué tout son rôle. Ce rôle était de dévoiler d'une manière ineffaçable à l'esprit des nouveaux croyants la vraie nature de

l'œuvre au service de laquelle ils devaient consacrer leur vie. La nature de cette œuvre était en effet l'antipode de l'idée qu'ils s'en étaient faite jusqu'alors; nous l'avons vu en exposant rapidement le sens des paraboles. Il n'en était aucune qui ne renversât de fond en comble ce qu'on leur avait appris sur le Royaume à venir. Aussi Jésus leur dit-il en commençant son explication (Matth. XIII, 11) : « Il vous est donné, *à vous*, de connaître les mystères du Royaume des cieux. » Jusqu'alors il avait essayé par ses enseignements essentiellement moraux, dont le sermon sur la montagne demeure le type, de réveiller en Israël la vraie notion du bien moral, afin de conduire ainsi le peuple à la repentance nationale qui avait été le but poursuivi par le Précurseur et le sien propre dans les premiers temps. Il constate que, comme son Précurseur, il a échoué, mais non pourtant auprès de tous. Il en est un certain nombre qui, aussi bien que ses disciples, sont entrés dans la voie nouvelle qu'il leur a ouverte. Le moment est venu maintenant de les conduire plus avant et de les initier à la connaissance de l'état de choses supérieur en vue duquel il se les est attachés. Quant aux autres, qui persistent dans leur impénitence et leur travail purement terrestre, il ne reste plus qu'à les abandonner à leur endurcissement. Car s'ils en apprenaient davantage sur l'œuvre à venir de Jésus, cela ne leur servirait de rien et ne ferait que leur fournir des prétextes pour s'en moquer. C'est pourquoi le triage doit enfin commencer, et l'enseignement par paraboles en est le moyen. C'est ce qu'explique Matthieu dans le passage dont se sont à tort scandalisés tant d'interprètes (XIII, 11-16). Il y a dans la parabole, lorsqu'elle est bien comprise, à la lumière de l'explication que Jésus en donne pour les croyants, le moyen de graver dans leur cœur d'une manière ineffaçable

les vérités du Royaume qu'un enseignement abstrait ne leur ferait point saisir. Il y a en même temps dans ce mode d'enseignement figuré, qui demeure inintelligible pour la foule grossière restée charnelle, de quoi l'éloigner de celui auprès duquel elle ne saurait trouver ce qu'elle cherche. C'est le prélude du jugement final. Jésus cite ici la prophétie d'Ésaïe VI, 9 et suiv., que ce prophète avait prononcée également au début d'une époque de sérieux triage pour l'ancien Israël.

C. *La dernière période du ministère galiléen* (XIII, 54-XVIII, 35).

Jusqu'alors le ministère de Jésus s'était en général exercé dans les environs de Capernaüm, que Matthieu appelle pour cette raison *sa ville* (IX, 1). Dès maintenant il entreprend une série d'excursions plus ou moins considérables et visite le pays tout entier jusqu'aux confins extrêmes de la Galilée. Avant tout : 1° une visite à Nazareth, au sud-ouest, visite à laquelle est rattachée 2° l'expression des sentiments d'Hérode à l'occasion de la renommée de Jésus qui va croissant et qui rappelle à ce roi la personne et le meurtre de Jean-Baptiste ; 3° la parole d'Hérode fournit à l'évangéliste l'occasion de raconter le meurtre du Précurseur ; 4° une excursion vers la côte nord-est de la mer de Génézareth, près de l'embouchure du Jourdain, où a lieu la première multiplication des pains ; 5° l'apaisement de la tempête et le retour à Capernaüm ; 6° la discussion sur les purifications ; 7° une excursion vers l'extrémité nord-ouest de la Galilée, jusqu'aux confins de la Phénicie, et la guérison de la fille de la femme cananéenne ; 8° le retour au sud par la contrée située à l'est de la mer de Tibériade, et la seconde multiplication des pains ; 9° l'arrivée dans la plaine de Génézareth et divers entretiens avec les Juifs et

avec les disciples ; 10° une nouvelle excursion vers l'extrémité septentrionale du pays, jusqu'aux sources du Jourdain, et l'entretien de Césarée de Philippe : Jésus le Messie, mais le Messie souffrant ; 11° la transfiguration ; 12° la guérison de l'enfant lunatique ; 13° la seconde annonce de la Passion ; 14° le retour à Capernaüm et le paiement du didrachme ; 15° la leçon d'humilité donnée aux disciples.

Cette série de faits se retrouve à peu près la même dans Marc jusqu'au n° 8 et dans Marc et Luc à partir de là jusqu'à la fin. Elle aboutit, comme les parties précédentes, à un grand discours destiné à régler les relations entre les membres de la nouvelle communauté spirituelle formée autour de Jésus.

Le quatrième discours : L'Église et les rapports entre ses membres (ch. XVIII).

Ce discours, comme les précédents, renferme un certain nombre d'éléments hétérogènes et, comme eux, se rattache à la narration suivante par la formule : « Et il arriva que, lorsque Jésus eut achevé ces discours... » Il commence par une leçon d'humilité donnée aux disciples à l'occasion d'une altercation qui avait eu lieu entre eux et que Matthieu n'avait pas mentionnée, mais dont parlent positivement Marc (IX, 33 et)34 et Luc (IX, 46). Il s'agissait de savoir lequel d'entre eux serait le plus grand dans le Royaume du Maître. L'avertissement qui suit sur les scandales donnés aux faibles se rattache peut-être à un autre fait que Marc et Luc placent à ce même moment (Marc IX, 38. 39 ; Luc IX, 49) : l'esprit de jalousie qu'avaient montré les disciples envers l'homme qui chassait les démons au nom de Jésus sans les accompagner. La parabole de la brebis perdue, qui suit

sous une forme très abrégée, ne se rattache que difficilement à ce contexte. Sa vraie place et sa vraie forme ressortent de Luc XV, 1. Si l'on pense au conflit entre les disciples qui avait eu lieu sur le chemin, on peut bien supposer que la personne de Pierre y avait joué le rôle principal, et l'on comprend la question de cet apôtre sur le pardon des offenses et la parabole qui termine le discours (XVIII, 21-35). Mais le passage essentiel de ce discours se trouve dans les v. 15 à 20. Jésus, contemplant le groupe de ceux qui se sont réunis spontanément autour de lui, le désigne pour la première fois du nom d'Eglise (« assemblée convoquée » par lui) et donne des directions sur la manière d'apaiser les conflits qui peuvent s'élever dans son sein.

Ce moment et ce discours montrent d'une manière très remarquable le rapport d'emboîtement, si l'on peut ainsi dire, qui existe entre nos trois récits synoptiques. Plusieurs paroles de Jésus dans Matthieu ne peuvent s'expliquer qu'en les rapprochant de faits racontés uniquement dans Marc et dans Luc.

Cette dernière période du ministère galiléen prend une importance toute particulière par l'entretien de Césarée de Philippe (Matth. XV, 13 et suiv.). Jésus, après avoir constaté par une interrogation et par la réponse de Pierre le degré de foi auquel les disciples sont déjà arrivés, c'est-à-dire leur croyance en lui *comme Messie*, ouvre un tout nouveau chapitre de son enseignement, et commence à leur dévoiler la manière dont il doit réaliser ce rôle, en leur découvrant pour la première fois la perspective inattendue et redoutable du *Messie souffrant* et, comme corollaire, celle de l'Eglise de la croix. C'est la troisième phase de l'enseignement de Jésus. La première avait été l'essai d'amener le peuple au sentiment de sa déchéance morale, en rétablissant dans sa conscience la connaissance des vrais rapports

entre l'homme et Dieu (ch. V-VII). Puis, avec l'enseignement en paraboles (ch. XIII), avait commencé la révélation du vrai Royaume des cieux, découlant de cette notion de la sainteté. A Césarée de Philippe commence celle de la manière douloureuse dont doit se réaliser le salut messianique. Dans la première phase Jésus avait appelé *le peuple entier;* dans la seconde il avait instruit *les croyants ;* dans la troisième il prépare *les apôtres* à ce qui doit suivre.

§ 4.

LE DÉPART DE GALILÉE ET LE VOYAGE PAR LA PÉRÉE.

(XIX, 1-XX, 34).

Jésus avait annoncé l'Evangile du Royaume à Capernaüm et dans les contrées avoisinantes; puis il avait étendu son travail par une série d'excursions de plus en plus lointaines à l'est et à l'ouest, et enfin jusqu'aux extrémités nord de la Galilée. Le temps était venu maintenant de visiter les autres parties de la Terre-Sainte, et enfin de se rendre à Jérusalem où il savait bien que serait le terme de son activité terrestre (Luc XIII, 33). Mais il n'avait pas à se hâter. On était en automne (comp. Jean VII, 1. 2; Matth. XVII, 24, où on réclame de lui le tribut arriéré depuis la Pâque précédente). Plusieurs mois lui restaient encore jusqu'à la prochaine fête de Pâques, que devait signaler sa mort. Il partit alors de Galilée; ce moment important de sa vie est fortement marqué dans Matthieu, aussi bien que dans les deux autres synoptiques (comp. XIX, 1; Marc X, 1 et surtout Luc IX, 51). Si ce départ eût été celui d'un voyage de fête ordinaire, Jésus se fût dirigé droit au sud, afin de traverser la Samarie, car c'était là le chemin le plus ordi-

naire des Galiléens quand ils se rendaient aux fêtes (Jos., *Antiq.* XX, 6, 1 ; Jean IV, 4). Mais, comme il avait cette fois du temps devant lui, il en profita pour annoncer la Parole dans la partie méridionale de la Galilée, adjacente à la Samarie, puis en Pérée, de l'autre côté du Jourdain. Là se trouvaient les descendants des tribus de Gad, de Ruben et de la demi-tribu de Manassé, qui n'avaient point encore connu sa présence. Dans le passage d'Esaïe, VIII, 23, cité comme programme prophétique de l'œuvre messianique, se trouvaient les mots : *au delà du Jourdain* (πέραν τοῦ Ἰορδάνου). L'auteur les reproduit expressément, XIX, 1, pour montrer sans doute que l'accomplissement de la prophétie continue, même après le départ de Galilée. Le récit de ce voyage de Galilée à Jérusalem remplit chez Luc environ dix chapitres, IX, 51 à XIX, 28. Dans Matthieu huit traits seulement sont mentionnés : 1° un entretien sur le divorce, avec les pharisiens ; 2° la bénédiction des petits enfants ; 3° l'entretien avec le jeune homme riche et les discours qui suivent ; 4° la parabole des ouvriers successivement appelés et également rétribués ; 5° une nouvelle annonce de la Passion ; 6° la demande de la mère de Jacques et de Jean ; 7° la guérison de deux aveugles à Jéricho. Le premier trait se retrouve dans Marc ; les deux suivants sont communs aux trois ; le quatrième est propre à Matthieu ; le cinquième se trouve dans les trois ; le sixième est commun à Matthieu et Marc ; le septième à tous les trois, avec cette réserve que Marc et Luc ne mentionnent la guérison que d'un seul aveugle. C'est avec le trait de la bénédiction des enfants que Luc, après avoir suivi sa marche particulière depuis le départ de Galilée (IX, 51), rentre dans le courant de la narration commune.

§ 5.

LE MINISTÈRE A JÉRUSALEM.

(XXI, 1-XXV, 46).

Les trois jours de la dernière semaine (de lundi à mercredi), compris sous ce titre (voir mon *Comment. sur le IVe évang.*, 3e éd., III, p. 266), renferment une série de faits détachés (XXI à XXIII). Cette série aboutit, comme plusieurs des sections précédentes, à un grand discours (ch. XXIV et XXV). Les faits mentionnés sont : 1° l'entrée dans Jérusalem avec l'expulsion des vendeurs (dans les trois récits) ; 2° la malédiction du figuier stérile (Matth. et Marc) ; 3° l'interrogation officielle du Sanhédrin (les trois) ; 4° la parabole des deux fils (Matth. seul) ; 5° celle des vignerons (les trois) ; 6° celle du grand repas (Matth. ; comp. Luc XIX) ; 7° le tribut à payer à César (les trois) ; 8° la résurrection des corps (les trois) ; 9° le premier commandement (les trois) ; 10° la question de Jésus sur le fils de David (les trois) ; 11° l'allocution aux scribes et aux pharisiens (les trois).

Le ch. XXIII contient une sévère apostrophe aux autorités théocratiques actuelles et annonce la condamnation qui les attend. Comme dans d'autres cas, le commencement du discours se retrouve dans Marc (XII, 38-40) et dans Luc (XX, 45-47) ; il est donc probable qu'il appartient réellement à la situation indiquée. Jésus s'adresse d'abord au peuple (Marc) ou à ses disciples devant tout le peuple (Luc). Après cela suit dans Matthieu une véhémente apostrophe adressée aux chefs eux-mêmes (XXIII, 13 et suiv.), où sont énumérés sept sujets de condamnation. Luc rap-

porte un passage analogue (XI, 37 et suiv.), mais en Galilée, dans un repas auquel Jésus a été invité par un pharisien, ce qui s'accorde avec les v. 24-26 de Matthieu qui présentent des images conformes à la situation d'un repas. La vivacité du ton et des censures qui suivent convient aussi à cette situation, mieux peut-être qu'à celle de Matthieu. Il paraîtrait au premier coup d'œil que l'allocution saisissante à « Jérusalem qui tue les prophètes » (au terme du discours), convient mieux à une scène dans le temple qu'à un repas en Galilée. Je n'en persiste pas moins à croire, comme je l'ai développé dans mon *Commentaire sur l'évang. de Luc*, que la situation indiquée par Luc est préférable.

Ce ch. XXIII est souvent rattaché étroitement aux discours des ch. XXIV et XXV, comme s'il ne faisait qu'un seul tout avec eux, de sorte que *Reuss*, *Réville* et d'autres le font rentrer avec ceux-ci dans les Logia. A mon point de vue c'est une erreur; le ch. XXIII est positivement séparé d'avec le ch. XXIV, par le récit de la sortie du temple et de l'annonce de sa destruction, ainsi que par une toute nouvelle introduction.

On a appelé avec raison la première partie du séjour de Jésus à Jérusalem le temps de son règne dans le temple ; il y exerce en effet par son ascendant personnel et par sa parole souveraine une absolue domination. Et maintenant, au soir du dernier de ces jours qui était, si je ne me trompe, le mercredi, avant-veille de sa mort, il se retire avec ses quatre disciples les plus intimes (Marc) sur la montagne des Oliviers ; là, assis avec eux en face de ce temple dont il vient d'annoncer la ruine, il leur dévoile les perspectives de l'avenir qui suivra son prochain départ, d'abord pour eux-mêmes, puis pour le peuple juif, enfin pour l'Eglise et le monde entier.

Le cinquième discours : Le temps qui doit s'écouler entre le départ de Jésus et son retour futur (ch. XXIV et XXV).

Quelques mois auparavant, lorsque Jésus avait annoncé aux disciples ses prochaines souffrances, il avait affermi la foi ébranlée des trois principaux d'entre eux en les associant à sa prière intime et au spectacle anticipé de sa glorification (XVII, 1-8). Aujourd'hui, en vue de la mort ignominieuse qu'il va subir sous leurs yeux, il les fortifie d'une manière semblable en leur dévoilant dans un tableau prophétique son retour glorieux comme roi et comme juge, mais aussi les circonstances pénibles que l'Eglise aura à traverser jusqu'à ce moment. Du milieu de cet avenir se détache spécialement l'événement tragique dont ils lui ont demandé l'époque : le jugement de Jérusalem, premier acte du jugement du monde.

Le discours du ch. XXIV contient cinq morceaux, et non pas seulement quatre, comme on le pense souvent :

1° Dans les 14 premiers versets sont décrites d'une manière générale les circonstances extérieures qui seront, après son départ, les conditions de la vie de l'Eglise. Il y aura comme une sorte d'accumulation des fléaux ordinaires de la vie terrestre (guerres, famines, tremblements de terre), calamités auxquelles participera naturellement l'Eglise. Outre cela, elle aura ses épreuves propres, essais de séductions provenant de faux Christs et persécutions de la part des Juifs et des païens. Mais l'Eglise n'en accomplira pas moins sa tâche de rendre témoignage à l'Evangile devant tous les peuples.

Les quarante années qui se sont écoulées entre la mort

de Jésus et la ruine de Jérusalem, en l'an 70, ont été en effet l'une des époques les plus troublées de l'histoire de l'humanité. Il s'éleva de faux Christs (v. 5) et de faux prophètes (v. 11), comme Simon le Magicien, qui se prétendait la grande puissance de Dieu (Act. VIII), Dosithée, qui s'appelait le fils de Dieu et prétendait être le Christ promis par Moïse (Origène, *Cont. Cels.* I, 57 ; VI), Ménandre, disciple de Simon, qui se disait l'envoyé des puissances invisibles ; puis des émeutiers, comme l'Egyptien dont il est parlé Act. XXI, 38 et plus tard Bar-Cochéba ; ce sont là quelques exemples de ces faux prophètes et de ces imposteurs messianiques qu'annonçait Jésus. Les fléaux du temps justifiaient également sa prophétie : des guerres sévissaient soit au près (entre Hérode et Arétas), soit au loin, dans les provinces (en Gaule) et aux extrémités de l'empire (Parthie). La famine amenait aussi parfois ses détresses ; de fréquents tremblements de terre maintenaient les peuples dans une angoisse continuelle. « Le globe lui-même, dit *Renan*, traversait une convulsion parallèle à celle du monde moral. Jamais les tremblements de terre ne furent plus communs qu'au premier siècle ; en 63 Pompéï fut presque détruite, l'Asie-Mineure était dans un ébranlement perpétuel, quatorze villes furent détruites dans la région du Tmole. A partir de 59, pas une année qui ne soit marquée par quelques désastres ; en l'an 60 Laodicée et Colosses sont abîmées ; on ne se souvenait pas d'un temps où l'écorce du vieux continent eût été si fort agitée » (*L'Antéchrist*, ch. XIV). Les persécutions ne manquèrent pas non plus, ni de la part des Juifs (Act. IV à VIII ; XII ; martyres de Jacques et des chefs de l'Eglise en 62, racontés par Josèphe), ni de la part des païens (Néron, en 64). Enfin la prédication de Paul a réalisé, autant que cela était possible en si peu de

temps, la commission, donnée par Jésus, d'offrir le salut en son nom à tous les peuples.

2° Ce discours de Jésus avait été provoqué par la question des disciples (v. 3) relative à l'annonce de la ruine prochaine du temple. Or cette question est ainsi formulée dans notre évangile : « Dis-nous quand ces choses arriveront et quel sera le signe de ton avènement et de la fin du monde. » Elle se rapportait donc, d'abord, à la ruine du temple et de l'Etat juif ; mais les disciples paraissent avoir pensé que cet événement coïnciderait avec le retour glorieux de Jésus et la fin des choses ; de là les derniers mots de leur question. C'est uniquement sur le premier de ces deux sujets que Jésus répond dans ce qui suit (v. 15-22). Du milieu du cours des choses extrêmement troublé qui vient d'être décrit, surgit, comme d'un fond obscur, un événement plus sombre encore, la destruction de ce qu'ils ont envisagé jusqu'à présent comme ce qu'il y a de plus sacré et de plus inviolable. Matthieu parle d'un lieu sacré envahi par une abominable dévastation ; mais la suite, où Jésus recommande aux siens de s'enfuir de Judée, ne permet pas de penser qu'il s'agisse du temple dévasté par une armée ennemie, car il eût été trop tard pour fuir lorsque le pays était envahi tout entier, Jérusalem prise et le temple occupé. Aussi Marc emploie-t-il une expression plus vague : « L'abomination de la désolation se tenant *où il ne faut pas.* » Luc dit encore autrement : « Lorsque vous verrez l'armée ennemie entourant Jérusalem. » Jésus aurait désigné par là, non la prise de la ville et du temple, mais l'envahissement graduel de la Terre-Sainte par l'armée ennemie ; à ce moment il était encore temps de se sauver, et le terme de Daniel, cité par Jésus, peut s'appliquer à la profanation de ce sol sacré par les étendards romains, symboles d'idolâtrie adorés par les soldats. Cela est si vrai

que, d'après Josèphe *(Antiq.* XVIII, 5, 3), lorsque Vitellius voulut conduire son armée d'Antioche à Pétra, au lieu de lui faire traverser directement la Terre-Sainte, il lui fit faire un grand détour, pour ne pas être arrêté dans sa marche. — L'auteur interrompt ici, tout à fait exceptionnellement, le discours de Jésus pour accentuer énergiquement l'avertissement du Seigneur (v. 15).

3° Ici se trouve un morceau de transition (v. 23-28), dont on ne tient pas assez compte, et qui est cependant de la plus grande importance. *Holtzmann* le partage même en deux fragments (v. 23-25 et 26-28) ; mais comment séparer le v. 26 des v. 23-25! Le morceau précédent exprimait l'idée que les jours de la tribulation décrits plus haut seraient abrégés pour la conservation des élus (v. 22)[1]. Le morceau qui suit décrit l'état des choses qui doit succéder à cette fin mise brusquement par la Providence aux jours de tribulation (v. 23-28). A la ruine du peuple juif succèdera une période de luttes religieuses et de séductions spirituelles (faux Christs et faux prophètes) et, pour les fidèles, d'attente anxieuse du Christ, qui tardera à paraître : (« Voici, il est ici où il est là »)[2]. Le tableau

[1] La *tribulation*, dont parle Jésus v. 21, ne peut pas aboutir directement à la Parousie ; car il ajoute qu'après elle il n'y en aura plus de semblable, ce qui suppose à sa suite la continuation de l'histoire. Quant à la parole : « Ces jours-là seront abrégés, autrement tout le monde périrait, » je pense qu'elle se rapporte aux horreurs sanglantes du siége et de la guerre proprement dite, qui, s'il n'y eût été promptement mis fin, auraient achevé la destruction du peuple juif. Paul dit dans ce sens : « Nous serions devenus comme Sodome et Gomorrhe, » ces villes dont aucun habitant n'était demeuré de reste (Rom. IX, 29). Mais ce sort ne pouvait être celui du peuple élu, puisque *le reste* qui lui est assuré (τὸ κατάλειμμα, v. 27) ne saurait manquer.

[2] Les *faux prophètes* annoncés par Jésus pour la période qu'il place entre la ruine de Jérusalem et la Parousie, sont les faux docteurs inspirés *de l'esprit de ce monde,* comme dit Paul (1 Cor. II, 12), qui

très bref de cet intervalle entre la ruine de Jérusalem et la Parousie a ses parallèles dans Marc (XIII, 21-23) et dans Luc (XVII, 22 et 23). Mais il doit surtout être complété par beaucoup d'autres paroles rapportées dans Matthieu lui-même et dans les deux autres synoptiques, qui ne peuvent s'appliquer à aucun autre temps que la période dont il s'agit. Ainsi l'annonce de l'état de mondanité et de sécurité charnelle dans lequel tombera le monde, semblable à celui de l'humanité avant le déluge (v. 37-39) ou à celui de Sodome avant sa ruine (Luc XVII, 28-30), état à l'influence générale duquel l'Eglise elle-même n'échappera pas (comp. dans Matth. XXV le sommeil des dix vierges, des sages comme des folles, et cette parole dans Luc XVIII, 8 :

dans tous les temps de l'Eglise ont falsifié l'Evangile de Christ et de ses apôtres. Quant aux *faux Christs* on dit qu'il s'en est élevé un assez grand nombre dans la Synagogue, qui n'ont pas acquis de notoriété. L'histoire de l'Eglise ne présente pas des personnages de ce genre bien connus, ce qui n'empêche pas que de pareilles prétentions n'aient pu surgir sans avoir laissé de traces. Je me suis trouvé trois fois moi-même en face de personnages qui se disaient être le Christ. L'un, avocat hongrois, admirait l'œuvre spirituelle de Jésus, mais estimait qu'elle était restée incomplète parce qu'il n'y avait pas ajouté la réforme sociale. Moïse, disait-il, a écrit l'Ancien (das alte) Testament ; Jésus le Nouveau (das neue) ; à moi de faire le *tout nouveau* (das neueste). De Constantinople, sa future résidence, il voulait faire régner sur le monde la justice et la paix. Le second, un Alsacien, doué d'une grande beauté et de grands talents, se rendait à la première exposition universelle, à Londres, en 1851, où devait avoir lieu sa manifestation. Le troisième, un vénéré frère, que beaucoup d'entre nous ont connu, pensait être venu pour sauver ceux qui n'avaient pas cru en Jésus, et pour communiquer de nouvelles forces spirituelles à ceux qui l'avaient reçu. On peut supposer que le point de départ de cet état d'aliénation mentale était l'expérience bien réelle, mais mal interprétée par un esprit déséquilibré, de la vérité formulée par Paul en ces mots : « Je vis, non plus moi, mais Christ vit en moi » (Gal. II, 20). — Combien de faits semblables ont pu se passer dans l'Eglise sans avoir été notés par l'histoire ! Et il est à présumer que plus les temps avanceront, plus ils se multiplieront.

« Quand le Fils de l'homme viendra, pensez-vous qu'il trouve la foi sur la terre? »). C'est aussi le temps où les serviteurs qui ont reçu des talents (Matthieu) ou des marcs (Luc) ont mission de les faire valoir en travaillant pour les intérêts de leur maître et déterminent ainsi eux-mêmes le degré de leur récompense ou de leur punition au moment de la reddition des comptes, quand ce Maître arrivera comme roi et juge, après un long temps, μετὰ πολὺν χρόνον (Matth. XXV, 19). La longueur de son absence est figurée chez Luc (XIX, 12) par la durée du voyage (εἰς χώραν μακράν). C'est le temps où (Matth. XXIV, 48) le serviteur infidèle se dit à lui-même : « Mon maître tarde à venir, » et se met à manger et à boire avec les ivrognes. C'est le temps où les fidèles serviteurs, dans l'anxiété où les jette cette longue attente, soupirent après le bonheur de voir *un des jours* (une manifestation sensible) du Fils de l'homme afin de fortifier leur foi chancelante, *mais ne le verront pas* (Luc XVII, 22). C'est le temps du cri persévérant de la veuve qui demande longtemps en vain à être mise en possession de son héritage et qui, malgré tout, persévère jusqu'à ce qu'elle ait été exaucée. Seulement le Seigneur se demande si l'Eglise aura jusqu'au bout cette foi aux promesses divines (Luc XVIII, 1-8). C'est le temps de cette longue attente dont Jésus parle dans Marc (XIII, 35) et Luc (XII, 38), attente commençant dès le soir, continuant jusqu'à minuit, se prolongeant jusqu'au chant du coq et même peut-être jusqu'au matin, quand tout espoir de voir arriver le Maître semblera perdu. N'est-ce pas enfin le temps nécessaire pour que le grain de semence puisse devenir un arbre dont les branches abritent les peuples, et pour que le levain pénètre la totalité de la vie humaine?

Voilà la somme des faits, de plus ou moins longue durée chacun, qui, d'après les paroles de Jésus dissémi-

nées dans nos synoptiques, doivent se placer entre son départ et son retour, et par conséquent avoir lieu parallèlement à ce troisième morceau du discours, qui nous occupe. C'est donc une erreur bien grave que celle de passer légèrement sur ces quelques versets qui renferment en réalité toute la période de la vie de l'Eglise, en l'absence actuelle du Seigneur, cet intervalle appelé par Luc de ce nom frappant : *les temps des païens* (καιροὶ ἐθνῶν). « Jérusalem, dit-il (XXI, 24), sera foulée par les Gentils, jusqu'à ce que les temps des Gentils soient accomplis. » Cette expression ne peut pas désigner le temps de la *domination* des Gentils, car la phrase serait tautologique : Les Gentils domineront sur la Terre-Sainte aussi longtemps qu'il leur sera donné d'y dominer! Elle prend au contraire tout son sens si on l'explique par les deux paroles parallèles Matth. XXI, 41 et 43 : « Il louera sa vigne à d'autres vignerons qui lui en rendront les fruits *en leurs saisons* (ἐν τοῖς καιροῖς αὐτῶν)... Le royaume vous sera ôté et donné à une nation qui en rendra les fruits. » Le mot καιρός indique une occasion *favorable*, et le pluriel du mot, une occasion qui se prolonge en une série de périodes. C'est pour les nations païennes le temps de la libre acceptation successive du salut, temps qui correspond, pour l'expression, à ce que Luc appelle pour Israël (XIX, 44) le temps de *sa visitation*, c'est-à-dire le temps de la présence de Jésus au milieu de son peuple pour lui ouvrir la porte du Royaume. On pourrait objecter, sans doute, que toute cette série de faits que nous venons d'énumérer se plaçaient, dans la pensée de Jésus, avant le jugement de Jérusalem et du peuple juif. Mais comment la fête de noces qui termine la parabole des dix vierges aurait-elle rien de commun avec la ruine de la théocratie? Qu'aurait à faire le règlement des comptes entre Jésus et ses servi-

teurs avec la catastrophe israélite ? Et que signifieraient le long cri de la veuve et la lente pénétration de la vie humaine par le levain de l'Evangile, s'il ne s'agissait que de l'intervalle entre la mort de Jésus et la ruine du peuple juif ? C'est certainement avant son retour final que Jésus a placé tous les faits énumérés ci-dessus, de sorte que, dans sa pensée, une longue période, celle de l'Eglise, devait s'interposer entre la fin de la théocratie et la quatrième phase, renfermée dans le morceau suivant.

4° Le quatrième morceau (Matth. XXIV, 29-31) présente le tableau de la Parousie. Les premiers mots de ce passage renferment la principale difficulté de tout le discours : « Aussitôt après la tribulation de ces jours-là (εὐθέως μετὰ τὴν θλίψιν τῶν ἡμερῶν ἐκείνων), dit Matthieu (v. 29), le soleil s'obscurcira... » Cette expression : *la tribulation de ces jours-là*, se trouvait déjà aux v. 21 et 22 où elle se rapportait aux jours qui suivront immédiatement la ruine de Jérusalem. Il semble donc qu'au v. 29 elle doive désigner ces mêmes jours-là. Mais alors comment comprendre les mots : « aussitôt après » ?

Jésus ne peut avoir rattaché *immédiatement* sa Parousie à la grande tribulation israélite, à moins de supprimer tout l'intervalle dans lequel seul peuvent se placer tous les faits rappelés plus haut et de se mettre ainsi en pleine contradiction avec lui-même. Une telle supposition est impossible. Il ne reste par conséquent que cette alternative :

Ou admettre une inexactitude dans le compte-rendu grec du discours tenu par Jésus en une autre langue ; cette supposition serait confirmée par l'omission dans Marc (XIII, 24) du mot *aussitôt*, εὐθέως, qui fait la principale difficulté du texte de Matthieu. Ce mot a-t-il été ajouté par l'un à la source orale ou écrite, ou retranché par l'autre ? Mais, même en admettant que ce mot ait été retranché

chez Marc, la relation entre la ruine de Jérusalem et la Parousie reste toujours, chez lui aussi, fort étroite.

Ou bien, sans vouloir décider quels ont été les termes exacts dont s'est servi Jésus, il faut supposer, si nous ne voulons pas le mettre en contradiction avec lui-même, que dans ce passage du discours nos deux textes ne répondent pas exactement à sa forme primitive. Et, si l'on y réfléchit, ce fait n'aurait rien d'inexplicable. Dans la question adressée à Jésus par les disciples (v. 3), on voit que, dans leur pensée, la ruine de Jérusalem devait être le signal du retour glorieux de Jésus et de la fin de l'économie actuelle. Cette intuition résultait chez eux de la prophétie de l'A. T., dans laquelle le *jour du Seigneur* comprenait à la fois le jugement final d'Israël et le châtiment décisif des peuples païens avant l'établissement du Royaume divin (Zachar. XIII et XIV; Mal. III et IV). La ruine d'Israël leur paraissait donc devoir être suivie immédiatement de la consommation des choses. C'est dans cet esprit qu'ils interrogeaient et dans cet esprit qu'ils écoutaient. Quand un contenant trop étroit doit recevoir un contenu qui le dépasse, ce contenu, pour y entrer, doit naturellement être plus ou moins fortement comprimé et resserré. Peut-être en a-t-il été ainsi de la pensée de Jésus qui débordait infiniment l'attente de ses disciples et, en général, de tous les autres Israélites. Ajoutons que, quand Jésus disait aux apôtres : « Veillez, car ce jour-là tombera sur vous comme un filet, » ils ont pu facilement s'appliquer à eux-mêmes, comme individus, ce que Jésus leur recommandait comme représentants de toutes les générations de croyants, dont il déclare lui-même qu'il ignorait le nombre.

Après cela, il reste cependant une autre possibilité qu'on ne doit pas taire : c'est que l'expression : *la tribulation de*

ces jours-là, renferme dans la pensée des évangélistes non seulement la catastrophe elle-même, mais cet événement avec tout l'état de choses qui en est résulté : la disparition d'Israël du nombre des peuples, l'occupation de son pays par les nations païennes et la transmission à celles-ci du Royaume de Dieu. Quel cœur juif ne reconnaîtrait pas dans cet état qui dure encore, la continuation de la grande tribulation qui a commencé avec la ruine de Jérusalem. Dans ce sens large du mot *tribulation*, la parole de Jésus dans Matthieu et Marc s'accorde complètement avec le terme employé par Luc : « Les temps des Gentils. » Le mot *aussitôt* ne signifierait pas dans ce cas *tôt après*, comme lorsqu'il est précédé de la mention d'un fait particulier, mais serait pris dans le sens qu'il doit avoir après la description d'un état de choses : *subitement*, *soudain*. Il correspond ainsi exactement au terme ἐξαίφνης, *subit*, de Marc (XIII, 36) et à celui de αἰφνίδιος, *imprévu*, *rapide*, de Paul (1 Thess. V, 3). Ce mot tranche énergiquement avec les termes εἰρήνη et ἀσφάλεια, *paix et sûreté*, par lesquels l'apôtre caractérise l'état moral de la société à ce moment-là. On peut comparer l'expression εὐθέως μετὰ σπουδῆς de Marc VI, 25, à la suite de l'interruption du repas, causée par la délibération d'Hérodias et de sa fille.

5° Le cinquième morceau, v. 32-36, contient l'application pratique de tout le discours ; elle se résume dans ce mot : Veillez ! Les trois synoptiques développent cette application chacun à sa manière. Mais tous trois s'accordent dans la teneur de la parole du v. 34, où Jésus déclare que toutes ces choses s'accompliront du temps de cette génération. Comme le montre *Holtzmann* (*Hand-Commentar*, ad. h. l.), d'après Hérodote, on comptait trois générations par siècle, le temps d'une génération équivalant à 30-40 ans. Si on explique d'après cela la date du

v. 34, Jésus aurait annoncé que l'événement auquel elle se rapporte aurait lieu, au plus tard, une quarantaine d'années après son départ. Quel est cet événement? *Holtzmann, Weiss* et la plupart répondent : la Parousie. A l'objection que Jésus n'aurait pas pu espérer que l'Evangile serait prêché à tous les peuples dans un si court espace de temps, *Weiss* n'hésite pas à répondre que Jésus ne se rendait pas compte de la grandeur du globe. J'ignore quelle idée avait Jésus de la grandeur du globe. Esaïe parle déjà des *Sinim*, qu'il oppose aux peuples de l'extrême Occident (XLIX, 12). S'agit-il des Chinois, comme on l'a parfois pensé? Cela prouverait que l'on n'ignorait pas l'étendue du continent asiatique. Mais ce qui est certain, c'est que tous les autres passages que nous avons cités plus haut, supposent un bien plus long avenir de l'Eglise sur la terre que les quarante années qui se sont écoulées entre les années 30 et 70. *Klostermann* a proposé une explication qui ferait tomber la difficulté ; c'est d'appliquer les mots : *cette génération*, non pas à la génération contemporaine de Jésus, mais à celle qui vivra au commencement de la crise dernière. Les hommes qui assisteront aux signes précurseurs de la Parousie, en verront aussi la fin, tant la marche des choses sera rapide. La parabole du figuier (v. 28) convient très bien à ce sens, mieux certes que l'interprétation ordinaire ; il semble même positivement exigé par l'expression : « Lorsque *vous verrez* » (Luc XXI, 31). Mais deux passages parallèles ne permettent pas d'accepter ce sens pourtant si séduisant. Jésus dit (Matth. XXIII, 36) : « que la punition de tout le sang innocent répandu depuis celui d'Abel viendra sur *cette génération* », et (Luc XI, 50) : « que le sang de tous les prophètes, répandu depuis la création du monde, sera redemandé à *cette génération*, » ce qui ne peut s'appliquer

qu'à la génération qui l'a crucifié et qui a ainsi comblé la mesure de l'hostilité du peuple contre son Dieu. C'est donc bien à la génération au milieu de laquelle il vivait que pensait Jésus en déclarant que l'événement dont il voulait parler, aurait lieu avant qu'elle eût passé. Mais quel est cet événement? L'opinion de *Weiss*, *Holtzmann* et de tant d'autres, qu'il s'agit de la Parousie, est sans doute le sens auquel conduit le plus naturellement le contexte. Mais le contexte ne peut pas décider la question; car nous savons combien souvent il arrive aux évangélistes de déplacer les paroles de Jésus. Dans le récit apostolique traditionnel, on tenait moins à la situation dans laquelle les paroles avaient été prononcées qu'à la teneur des paroles elles-mêmes; et un changement de situation pouvait certainement en modifier l'application. Ainsi l'exhortation à la réconciliation (Matth. V, 25 et suiv.), qui dans ce contexte ne peut se rapporter qu'à la réconciliation entre frères, telle qu'elle est placée dans le contexte de Luc (XII, 58), s'applique évidemment à la réconciliation avec Dieu. Ainsi encore, le tableau de l'esprit impur qui revient dans sa demeure et la trouve bien balayée et ornée, après l'avoir un moment quittée, s'applique (Matthieu XII, 43) au peuple d'Israël tout entier, tandis que, d'après le contexte de Luc (XI, 24 et 25), il s'agit des rechutes qui suivaient les guérisons superficielles des possédés accomplies par les exorcistes juifs. Dans ces deux cas, l'application résultant du contexte de Luc est certainement préférable. Il en est peut-être autrement dans les cas suivants : La parole de Jésus sur le blasphème contre le Saint-Esprit paraît mieux placée dans le contexte de Matthieu (XII, 31), que dans celui de Luc (XII, 10). De même encore l'exhortation à ne pas descendre dans sa maison pour emporter ses meubles, etc., qui, dans le contexte de Luc (XVII, 30. 31), est

rattachée au moment de la Parousie, dans Matthieu est rapportée avec plus de vraisemblance au moment de la fuite, lors de la ruine de Jérusalem (XXIV, 17. 18).

Il peut donc s'être passé quelque chose de semblable à l'égard de notre v. 34; sa place a pu être intervertie et son application ainsi modifiée, et cela d'autant plus facilement que les deux discours que Jésus a prononcés, l'un, sur la fin de la théocratie (Luc XXI), l'autre, sur la fin de l'économie actuelle (Luc XVII), se trouvent fondus en un seul Matth. XXIV et Marc XIII. Immédiatement après la parole du v. 34 (dans Marc v. 30) se trouvent dans Matth. v. 36 (Marc v. 32) ces mots : « Mais quant à ce jour-là et à l'heure, personne ne le connaît, ni les anges des cieux, ni le Fils, mais le Père seul. » Remarquons 1° que ce verset qui se rapporte à la Parousie — tout le monde en convient — commence par la particule adversative δέ, *mais ;* ce qui oppose nettement ce jour au jour précédent (v. 34); 2° que dans les deux textes (Matth. v. 36 et Marc v. 32) est employé le pronom ἐκείνη, *ce jour-là*, en parlant du jour et de l'heure de la Parousie, en opposition au pronom αὕτη, *cette génération-ci* (Matth. v. 34; Marc v. 30); et surtout 3° que la connaissance que Jésus se refuse à lui-même, quant à la Parousie (v. 36; Marc v. 32), est absolument opposée à la connaissance dont il fait preuve par rapport à l'événement mentionné au v. 34. Cet événement ne peut donc être la Parousie et n'a pu être, dans la pensée de Jésus, que l'autre fait essentiel traité dans ce chapitre, c'est-à-dire la ruine de Jérusalem. Cette parole est donc parallèle à celle que nous avons déjà remarquée ch. X, 23, où l'idée du retour de Jésus est appliquée aussi à cet événement. Les deux textes de Matthieu et de Marc présentent ici les mêmes particularités.

Colani, désireux de ne pas attribuer à Jésus, simple

homme selon lui, l'espoir fantastique d'un retour glorieux du ciel et de la tenue des assises suprêmes de l'humanité, a proposé d'envisager ce chapitre comme une petite apocalypse composée par un écrivain du temps, peu avant la ruine de Jérusalem[1]. Cette feuille volante, d'origine juive selon Colani, judéo-chrétienne selon d'autres, serait tombée entre les mains de l'auteur de notre évangile qui l'aurait insérée dans son ouvrage, comme discours de Jésus. Cette hypothèse a obtenu l'assentiment de plusieurs d'entre les critiques modernes les plus éminents (*Weizsæcker*, *Keim*, *Hilgenfeld*, *Weiffenbach*, *Mangold*, *Holtzmann*, *Renan*, dans *l'Antéchrist)*. On a même cru retrouver dans cette prophétie l'oracle dont parle Eusèbe *(H. E.* III, 5, 3), qui fut publié au commencement de la guerre juive et qui aurait déterminé l'exode de l'église judéo-chrétienne. C'est une manière d'épargner à Jésus l'accusation de demi-folie, qu'il n'est pas facile de lui éviter au point de vue dogmatique de ces critiques. Mais il est évident que, quant à l'évangéliste personnellement, il envisageait ce discours comme prononcé par Jésus, au même titre que ceux des chapitres V-VII, X, XIII et XVIII; car à sa suite il reprend le récit par la même formule par laquelle il avait conclu tous les autres discours (XXVI, 1) : « Et il arriva que Jésus, après avoir terminé tous ces discours, dit à ses disciples. » Serait-il possible qu'il eût puisé ce discours à une source absolument différente de celle d'où il avait tiré les quatre précédents? Cela est d'autant plus improbable que ce dernier discours est absolument semblable aux autres, soit quant au style, qui ne diffère en rien de celui du reste de l'évangile, soit quant au mode de composition, qui repose, comme celui

[1] *Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps,* 1864, 2e éd.

des quatre précédents, sur le même procédé d'agglomération d'éléments divers. On ne comprendrait pas non plus, si ce discours était la reproduction d'un document écrit, les différences considérables qu'offre la rédaction de Marc, soit que l'une des deux rédactions ait été tirée de l'autre, soit que toutes deux proviennent du même document supposé. Puis, ce qui serait encore plus difficile à comprendre, c'est qu'au moyen de cet oracle unique, il fût venu à l'idée de Luc de composer deux discours complètement différents et de situation et de contenu (XVII et XXI). Enfin, comment croire que le premier évangéliste, qui a reproduit dans tout son écrit d'une manière incomparable l'enseignement de Jésus, tel que le transmettaient les apôtres, eût accordé sans scrupule une place si décisive au contenu d'une feuille volante qui serait tombée accidentellement entre ses mains! C'est ce qu'une critique non prévenue ne saurait admettre. J'en trouve avec plaisir la preuve dans le travail récent de *Titius*, *Das Verhältniss der Herrnworte im Marcus-Evangelium zu den Logia des Matthæus*, publié dans l'écrit *Theolog. Studien* (p. 284-331), où l'auteur prétend que le discours de Marc (ch. XIII) a été tiré des Logia de Matthieu, mais non d'une source étrangère. Enfin que gagne-t-on à une supposition aussi arbitraire que celle de cette « petite apocalypse » d'origine inconnue? Ce que Jésus s'y attribue, n'est au fond que ce qu'il a déclaré sur lui-même en maints autres endroits. Ce fait de son retour en gloire pour juger l'humanité, nous le trouvons affirmé dans une foule d'autres paroles que nous citerons tout à l'heure. Et quant à l'oracle dont parle Eusèbe, il est assez naturel de penser qu'en voyant se préparer la guerre avec Rome, les chefs de l'Eglise reconnurent dans une délibération solennelle que le moment d'appliquer l'avertissement du Seigneur était arrivé. Peut-

être une décision dans ce sens fut-elle prise alors et une prophétie prononcée à cette occasion. Le corps des Anciens communiqua-t-il cette décision aux églises en leur indiquant, comme lieu de refuge, la contrée de Pella au delà du Jourdain? Je pense avec *Weiss* que quelque fait de ce genre aura pu occasionner le rapport d'Eusèbe, sans qu'il faille recourir à l'hypothèse si étrange de *Colani*.

Le succès de cette hypothèse hardie est dû sans doute à la même cause que son origine, le désir de ne pas mettre au compte de Jésus des assertions qui auraient trahi chez lui, pense-t-on, un comble d'exaltation. Seulement cet effort ne sert absolument de rien, puisque les mêmes assertions se retrouvent dans le reste de l'évangile, et en si grand nombre qu'aucune opération arbitraire ne peut les en faire disparaître; ainsi VII, 22 et 23 : « Plusieurs *me* diront en ce jour-là, Seigneur, Seigneur!... *mais je leur déclarerai*...; » X, 33 : « Quiconque me confessera... *je* le confesserai aussi.... et quiconque me reniera,... *je* le renierai aussi devant mon Père...; » XVI, 27 : « Le Fils de l'homme viendra dans la gloire de son Père avec ses anges, et alors *il rendra* à chacun selon son œuvre;... » XIII, 30 : « Au temps de la moisson, *je dirai* aux moissonneurs... » et v. 41 : « Le Fils de l'homme enverra *ses anges* qui rassembleront ceux qui font l'iniquité et les jetteront hors de son royaume dans la fournaise de feu...; » XIX, 28 : « Dans le renouvellement..., quand le Fils de l'homme s'assiéra sur *le trône de sa gloire*... » XXV, 31 : « Quand le Fils de l'homme viendra dans *sa gloire,* et tous *ses anges* avec lui, alors il s'assiéra sur le trône de sa gloire, et toutes les nations seront rassemblées devant lui, et il séparera.... » Enfin XXVI, 64 : « Dès maintenant vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la puissance et venant sur les nuées du ciel » (Marc XIV, 62). Jésus revenant après une

longue absence pour juger et tenir les assises finales : voilà le contenu du discours Matth. XXIV à XXV, et ce contenu se retrouve intégralement, point pour point, dans les paroles que nous venons de citer, de sorte que l'expédient proposé par Colani, malgré le succès qu'il a obtenu, est non seulement arbitraire et invraisemblable, mais encore complètement inutile.

Remarquons que, si XXVI, 1 l'auteur reprend le cours de la narration après ce discours exactement comme après tous les précédents, par la formule ordinaire en pareil cas, il ajoute ici exceptionnellement le mot πάντας, *tous*, comme pour faire entendre qu'il arrive à la fin du recueil d'où il les a tirés.

Avant d'en venir à cette formule finale, l'auteur intercale encore quatre morceaux qui se rattachent à ce qui précède pour le sujet, mais non pour le moment où ils sont placés. L'un se retrouve dans Luc XII, 41-48, où il se rattache à un avertissement donné aux futurs conducteurs de l'Eglise sur le jugement qu'ils auront à subir. A ce passage, transposé ici par Matthieu, se rattachent deux paraboles décrivant le jugement de l'Eglise, celle des vierges et celle des talents (ch. XXV), la première portant sur la nécessité d'une vie *spirituelle* non interrompue ; la seconde, sur l'obligation de l'activité *pratique* pour la cause de Christ. Celle-ci a un bref parallèle, Marc XIII, 34, dans la même situation. Enfin ce grand ensemble se termine, XXV, 31 et suiv., par le tableau du jugement universel : toutes les nations rassemblées devant le Christ glorifié pour être jugées par lui (v. 32). Il s'agit sans doute des nations déjà évangélisées, comme cela était prédit XXIV, 14. L'amour actif et pratique est posé dans ce tableau solennel comme condition du salut, la foi étant supposée comme son principe (v. 40).

§ 6.

LA PASSION (ch. XXVI-XXVII).

Dans cette partie du récit, le fil des événements étant beaucoup plus serré, le parallélisme entre les trois narrations est aussi plus constant que dans tout le reste de la narration évangélique. Il se rapproche de celui que nous avons constaté dans la dernière période du ministère galiléen. Matthieu et Marc marchent en particulier dans un accord presque complet, sauf de petites adjonctions ou omissions qui distinguent les deux récits. La narration de Luc est absolument indépendante de celle des deux autres. Ce qui caractérise celle de Matthieu, ce sont les citations prophétiques qui accompagnent la plupart des faits rapportés. Il importait particulièrement à cet évangéliste de justifier par la prophétie tous les détails de cette mort de la croix, qui était le grand scandale pour les Juifs, et de changer ainsi en motif de foi la principale raison sur laquelle s'appuyait leur incrédulité.

§ 7.

LA RÉSURRECTION (ch. XXVIII).

Ici encore les récits de Matthieu et de Marc marchent étroitement unis, tandis que celui de Luc s'en écarte de plus en plus. Matthieu ne raconte que deux faits principaux : la visite des femmes au tombeau, qui occasionna la connaissance du grand événement, et l'apparition de Jésus en Galilée dans laquelle il annonça lui-même aux apôtres son élévation à la souveraineté universelle, promise au Messie

(Ps. II et CX). Il les assura aussi de son secours permanent pour l'accomplissement de la tâche qu'il leur confiait, celle d'amener toutes les nations à recevoir sa Parole. Cette affirmation solennelle dans la bouche de Jésus est le dernier mot de notre évangile ; c'est le sceau apposé à sa dignité messianique proclamée dès le premier mot de cet écrit. Le programme du livre est démontré accompli. Telle est l'unité fortement conçue et exécutée de cet ouvrage : commencement, milieu, fin, tout est pénétré d'une seule grande pensée. L'A. T. disait en terminant (Mal. III, 1) : « *Il vient.* » Le Nouveau, en s'ouvrant par le premier évangile, dit : « *Il est venu.* » Dans ces conditions on comprend sans trop de difficulté que l'auteur, dominé tout entier par cette solennelle pensée, n'ait pas senti le besoin de s'arrêter longuement à rapporter tous les faits de détail par lesquels les apôtres furent amenés personnellement à la conviction subjective de la réalité de la résurrection. Le détail des diverses apparitions qui avaient si inébranlablement relevé et fondé leur foi, ne rentrait pas nécessairement dans le cadre d'un récit aussi objectif que celui de Matthieu. Ce qu'il avait à rappeler après le fait de la résurrection, c'était la déclaration finale par laquelle Jésus avait annoncé son élévation suprême aux apôtres, en leur confiant leur tâche future.

La formule du *baptême*, que l'auteur place en ce moment dans la bouche de Jésus, est déclarée par plusieurs critiques postérieure au temps apostolique. D'après eux, la forme primitive aurait été simplement le baptême *au nom de Jésus*, comme le prouveraient les épîtres et le récit des Actes. Mais l'emploi du nom de Dieu (le Père) dans ce rite solennel était indispensable, car il servait à séparer le néophyte païen de son ancienne religion, tout comme le nom de Jésus séparait le néophyte juif du judaïsme. Et

quant à la mention du Saint-Esprit, elle ne peut faire doute, car elle est positivement rappelée 1 Cor. VI, 11, où la formule indiquée dans Matthieu est librement reproduite : « Vous avez été *lavés*... au *nom du Seigneur Jésus* et par *l'Esprit* de *notre Dieu.* » Un autre passage qui ne permet pas de douter de la mention du Saint-Esprit dans le baptême apostolique, c'est le fait raconté Act. XIX, 1 et suiv., où Paul s'étonne de ce que certains disciples de Jean, tout en ayant été baptisés, n'aient pas entendu parler d'un Saint-Esprit. L'étonnement de l'apôtre ne s'explique que si le nom du Saint-Esprit figurait expressément dans la cérémonie primitive du baptême. Si l'on compare 1 Cor. XII, 4-6 et surtout 2 Cor. XIII, 13 : « La grâce de *Jésus-Christ*, l'amour *de Dieu* et la communion du *Saint-Esprit*, » on se convaincra que la formule du baptême, telle que l'indique Matthieu, était bien conforme à la conscience de l'Eglise apostolique.

§ 8.

LE PLAN.

Ce plan est parfaitement clair ; il répond simplement à la marche de l'histoire sans prétendre l'expliquer ou en rendre compte : enfance, avènement, ministère galiléen, passage en Judée, ministère à Jérusalem, Passion, Résurrection. En outre, à certains moments de cette narration sont placés quelques grands discours, correspondant chacun à l'un des enseignements principaux prononcés à ce moment-là, mais tous accrus par l'adjonction d'éléments homogènes au sujet central et appartenant à d'autres situations. Je ne pense pas qu'il y ait à chercher un plan plus systématique, comme le fait *Weiss*, qui divise en cinq parties : Après les

récits de l'enfance et les circonstances préparatoires (I, 1-IV, 22), I. Jésus enseigne et guérit (IV, 23-IX, 34) ; II. L'incrédulité se développe (IX, 35-XIV, 12) ; III. Dès XIV, 13, suit une série de faits du ministère galiléen sans idée dominante jusqu'à XX, 16 ; IV. Dès XX, 17, le départ pour Jérusalem et l'activité dans cette ville ; V. Passion et Résurrection (XXVI-XXVIII). Ce plan, habilement expliqué par cet auteur au moyen des deux sources qu'il croit combinées dans notre évangile, a le tort de méconnaître le point final du ministère galiléen, si nettement marqué dans le récit de Matthieu (XIX, 1), aussi bien que dans les passages parallèles des deux autres synoptiques, après le dernier retour à Capernaüm (Marc X, 1 ; Luc IX, 51). — *Keim* insiste surtout sur le parallélisme de IV, 17 et de XVI, 21 ; le premier de ces passages indiquant le commencement de la prédication en général, et le second la première révélation du Christ souffrant, avec laquelle s'ouvre la seconde partie du livre, intitulée par lui « la marche à la mort. » — *Holtzmann* reconnaît la division bien marquée XIX, 1, où est indiqué le départ pour Jérusalem. Jusqu'alors, si je comprends bien, il répartit les faits du ministère galiléen en trois groupes qui se rattachent aux grands discours comme points d'appui ; le premier (IV, 23 à IX, 34), au sermon sur la montagne ; le second (IX, 35 à XIII, 58), au discours du ch. X ; le troisième (XIV à XVIII) aboutit à celui du ch. XVIII. Suivent les deux dernières parties de l'histoire : 1) XIX à XXV, et 2) XXVI à XXVIII. C'est une répartition semblable à celle que j'ai proposée. Voir *Hand-Commentar*, p. 5 et 6.

La division suivante a été proposée récemment par M. *E. Rœhrich* dans son écrit : *La composition des Evangiles*, 1897. Après le préambule, six parties : I. Le royaume des cieux (V, 12-XII, 52), subdivisé en : *a)* le chef ; *b)* les

ouvriers ; *c*) les signes ; *d)* la marche ; II. L'opposition au royaume (XIII, 53-XVI, 4) ; III. L'Eglise (XVI, 5-XX, 28) ; subdivision : *a)* son fondement ; *b)* le devoir de ses membres ; *c)* sa mission sociale ; *d)* ses prérogatives ; IV. La prophétie du royaume (XX, 29-XXV, 46) ; V. La Passion (XXV, 1-XXVII, 66) ; VI. La Résurrection (XXVIII). Ce mode de groupement me paraît très artificiel. Il est aisé de voir que les morceaux ne rentrent que d'une manière forcée sous les titres indiqués. Puis, on retrouve ici la faute commise par *Weiss*, celle d'effacer la principale division marquée par l'auteur lui-même (XIX, 1). Ce qu'il y a de vrai dans ce plan, comme dans celui de *Weiss*, c'est de bien distinguer des premiers et heureux commencements de l'œuvre de Christ le développement de l'opposition à cette œuvre. Mais c'était là un fait qui s'entendait de soi-même. Pour moi, je ne pense pas qu'un schématisme *logique* ait présidé dans l'esprit de l'auteur à la marche générale de son récit. Voici quel me paraît être le plan du premier évangile :

Les sept grandes parties ont été indiquées plus haut (p. 146 à 147). Je ne reprends ici que la marche de la troisième, celle du ministère galiléen, la partie la plus compliquée, et je la résume comme suit :

A. Les débuts, aboutissant au sermon sur la montagne (IV, 12-VII, 29) et se groupant autour du thème prophétique IV, 14-16.

B. La partie centrale, comprenant :

a) Un groupe d'actes de souveraineté messianique (VIII, 1-X, 42), aboutissant au discours du ch. X et ayant pour thème prophétique la parole d'Esaïe citée VIII, 17 ;

b) Un groupe de paroles de sagesse messianique (XI, 1-XIII, 58), aboutissant aux discours du ch. XIII et ayant pour thème prophétique le passage d'Esaïe cité XII, 17-21 ;

c) Les voyages d'excursion aux extrémités septentrionales

de la Terre-Sainte (XIV, 1-XVIII, 35), aboutissant aux discours du ch. XVIII et reposant encore sur le texte prophétique du ch. IV relatif au ministère du Messie en Galilée.

La marche des autres parties se comprend d'elle-même.

C'est donc avec raison que *Weizsæcker* s'exprime ainsi : « On ne saurait nier que l'évangile de Matthieu soit une composition bien conçue et bien exécutée d'un bout à l'autre » (*Unters.*, p. 131); *Keim* dit également : « Le plan du livre est soigné, simple, d'une clarté frappante, transparent et très bien exécuté » (*Gesch. Jesu*, I, p. 52).

III

Traits caractéristiques du premier évangile.

A. *Au point de vue historiographique.*

Deux traits principaux me paraissent distinguer cet écrit, sous ce premier rapport.

1. La prépondérance de l'élément didactique sur l'élément narratif : plus de la moitié du livre contient des discours et des entretiens. Et cette préférence ne se manifeste pas seulement dans l'ensemble du récit, mais encore dans la manière dont sont racontés les traits particuliers. On est frappé à chaque instant de l'absence de tous détails propres à décrire les faits et à en reproduire la couleur locale. Il suffit de comparer le récit de la guérison du paralytique de Capernaüm (Matth. IX, 1 et suiv.) avec le récit du même fait dans Marc (II, 1 et suiv.) et dans Luc (V, 17 et suiv.), ou celui de la guérison du domestique du centenier (Matth. VIII, 5 et suiv.) avec le récit correspondant de Luc (VII, 1 et suiv.), pour constater combien le premier évangéliste se préoccupe peu de la description

des faits qu'il rapporte et comment il court dès l'abord à la parole finale de Jésus comme à la chose vraiment essentielle qui dévoile le sens religieux du fait rapporté. De là également l'absence de toute prétention à l'exactitude chronologique. Les formules : *après cela, voici, en ce temps-là,* sont de simples transitions sans valeur historique, et on ne peut commettre de plus grande erreur que celle d'*Ebrard*, qui a essayé de reconstituer ce qu'il appelle l'acoluthie (la suite historique) des faits au moyen de telles formules. Pour peu que l'auteur eût prétendu observer un ordre chronologique, il n'eût pas divisé la partie centrale du ministère galiléen, d'après un ordre de matières, en deux groupes, l'un, d'actes de puissance, l'autre, de paroles de sagesse, deux éléments qui alternaient à chaque instant dans l'activité du Christ.

2. Cette négligence apparente, au point de vue historique, montre que l'évangéliste était dominé par une préoccupation supérieure à celle du simple récit des faits. Ce qu'il voulait, c'était de faire ressortir le sens des faits plutôt que d'en décrire le détail. C'est ici le second trait particulier de cette narration. L'auteur tient surtout à montrer dans les faits de l'histoire de Jésus la réalisation du tableau messianique réparti en traits disséminés dans les révélations de l'ancienne alliance. En comparaison avec ce but principal, la peinture minutieuse des faits n'avait à ses yeux qu'un intérêt secondaire. Il y a constamment une thèse à la base du premier évangile ; c'est ce qui le rapproche du quatrième et ce qui le distingue des deux autres synoptiques. Cette thèse, c'est la dignité messianique de Jésus.

B. *Au point de vue doctrinal.*

Baur et son école ont cru pouvoir constater deux points

de vue contradictoires dans cet écrit. D'un côté, ils y trouvent les traces d'un étroit particularisme judaïque : la loi mosaïque maintenue au sein de l'Eglise jusque dans ses moindres prescriptions (V, 17 et 18); l'observation rigoureuse du sabbat (XXIV, 20); la défense de prêcher aux païens et aux Samaritains, qui sont comparés à des chiens et à des pourceaux auxquels il ne faut pas jeter les perles évangéliques (VII, 6; X, 5); la prédication du salut limitée à la maison d'Israël (XV, 24); la condamnation de Paul et de ses adhérents comme de gens qui pratiquent l'iniquité, tout en ayant à la bouche le nom du Seigneur (VII, 21-23); Paul lui-même représenté comme *l'ennemi* qui sème l'ivraie dans le champ (XIII, 28), et menacé d'être relégué à la dernière place dans le Royaume pour n'avoir pas respecté les commandements de la loi, même jusqu'aux plus petits (V, 19). — Et puis, d'autre part, dans ce même évangile, une foule de faits et de paroles empreints du plus large esprit évangélique : la loi ne devant durer que jusqu'à Jean-Baptiste (XI, 12 et 13); la miséricorde préférable au sacrifice (IX, 13; XII, 7); le Fils de l'homme maître du sabbat (XII, 8); la souillure morale provenant non de ce qui entre dans l'homme, mais de ce qui sort du cœur (XV, 18. 19, parole qui renferme en principe l'abolition de toute la législation lévitique); l'annonce de la destruction prochaine du temple, et par conséquent de l'abrogation de tout le système des sacrifices (XXIV, 2); les pierres du Jourdain pouvant être transformées par la grâce divine en enfants d'Abraham (III, 9); le Royaume prêt à être transféré à une autre nation plus fidèle (XXI, 43); les étrangers venus d'Orient et d'Occident, remplaçant les Juifs non croyants à la table patriarcale (VIII, 11. 12); le pardon des péchés accordé à la foi seule (IX, 2); l'Evangile destiné à tous les peuples (XXIV, 14); toutes les nations admises dans

l'Eglise à la condition unique du baptême et de l'acceptation des commandements de Jésus, sans qu'il soit plus question de la circoncision et d'aucune prescription légale (XXVIII, 19); enfin, quiconque est travaillé et chargé, invité à venir chercher le repos auprès de Jésus, sans avoir à se charger d'un autre joug que du sien (XI, 28-30).

Comment concilier deux points de vue en apparence si contradictoires? L'école de Baur a résolu cette question en admettant que notre évangile était composé de deux couches; l'une, la primitive, appartenant à un écrit strictement judéo-chrétien; la seconde, résultant d'un remaniement dans le sens paulinien, et destinée à faire pénétrer cet écrit dans les églises de la gentilité.

Cette solution peut-elle satisfaire? Elle supposerait de la part de l'auteur un procédé peu admissible. S'il voulait substituer, sans se démasquer, l'enseignement paulinien au judéo-christianisme légal, qui formait le fond de l'écrit primitif, aurait-il laissé subsister telles quelles les déclarations appartenant à la tendance légale, en y en ajoutant simplement d'autres qui les contredisaient? N'eût-il pas été plus naturel et plus efficace, sinon de supprimer entièrement les premières, du moins de les modifier assez pour faciliter leur conciliation avec les secondes? Mais placer purement et simplement à côté les unes des autres les déclarations appartenant aux deux tendances opposées, ce n'était pas élever l'Eglise à un point de vue supérieur; c'était jeter sa conscience dans la perplexité.

Il y a plus : il est entièrement faux que les paroles alléguées par l'école de Baur, que nous avons citées plus haut, soient l'expression d'un judéo-christianisme légal. La parole XXIV, 20 n'implique point le maintien de l'observation légale du sabbat pour les croyants. La difficulté pour ceux-ci d'émigrer en un jour de sabbat pouvait provenir,

non d'un scrupule légal, mais de l'opposition indignée des Juifs présents, qui les verraient se mettre en marche en un tel jour. La difficulté, ainsi comprise, s'accorde mieux avec l'autre obstacle mentionné ensuite et provenant de la circonstance extérieure d'un voyage en plein hiver. D'ailleurs Jésus avait toujours lui-même jusqu'à ce moment respecté le sabbat, et lorsqu'il parlait sur la montagne des Oliviers, il ne pouvait devancer les temps et supposer ses disciples convaincus déjà de l'abolition du sabbat [1].

La défense de prêcher l'Evangile aux païens et aux Samaritains (X, 5) n'était que temporaire, conformément au caractère purement préparatoire de cette première mission des Douze. De plus elle est adoucie dans Matthieu même par le mot μᾶλλον *(plutôt)* dans le verset suivant et complètement levée XXVIII, 19 dans l'instruction apostolique définitive. La limite que Jésus imposait momentanément aux apôtres, n'était autre que celle qu'il s'était imposée à lui-même durant tout le cours de son séjour terrestre (XV, 24), et jusqu'à ce que la résurrection l'eût affranchi du mode d'existence juif sous la forme duquel il s'était approprié l'humanité (Rom. I, 4 et 5; Gal. III, 4 et 5). L'application du mot l'*ennemi* à Paul, dans la parabole de l'ivraie (XIII, 25 et 28), est selon *Keim* « une pure fable. » *Jülicher* rappelle avec raison qu'au v. 39 Jésus explique lui-même cette image en disant : « L'ennemi, c'est le diable. » Il est absurde de trouver dans la défense VI, 7 de jeter

[1] C'est à tort que *Reuss* et *Réville* prétendent que Jésus s'est émancipé de l'observation sabbatique. Le joug qu'il a repoussé, n'a jamais été celui du IVe commandement; il n'a foulé aux pieds que les absurdes superfétations dont l'avait surchargé le pharisaïsme. Quant à lui, il est resté toute sa vie, comme dit Paul, *soumis à la loi* et *serviteur de la circoncision* (Rom. XV, 8; Gal. IV, 4).

les choses saintes aux chiens une interdiction de prêcher l'Evangile aux païens. Qu'aurait à faire un tel précepte dans un des premiers discours de Jésus? — Enfin la menace Matth. VII, 22. 23 ne s'applique pas au parti de Paul; car elle se retrouve exactement la même dans l'évangile paulinien (Luc VI, 46; XIII, 25-27).

Le passage le plus difficile à expliquer est certainement la parole Matth. V, 17-19. Nous devons ici tenir compte d'un fait important : rien de plus délicat que la position dans laquelle se trouvait Jésus vis-à-vis de la loi mosaïque, dont il reconnaissait lui-même et dont tout le peuple proclamait avec lui l'origine divine. D'un côté, il avait la tâche d'en opérer ou du moins d'en préparer l'abrogation, et de l'autre, il ne pouvait travailler efficacement à ce résultat qu'en témoignant en parole et en action le respect le plus profond pour cette divine institution. Quelle prudence à la fois et quelle netteté de vue ne lui étaient pas nécessaires pour ne pas se compromettre en traitant cette question! Il fut guidé, ici comme en tout, par l'œil pénétrant de sa conscience morale, qui lui fit discerner de bonne heure la distinction entre la forme du commandement juif, enveloppe temporaire et nationale de la volonté divine, et le fond universel, permanent, humain, dirai-je, de la loi véritable, de l'essence du bien réel et permanent. A ce second point de vue, il n'y avait pas un commandement de la loi, même le plus petit, le plus purement rituel, le plus insignifiant en apparence, qui n'apparût à sa conscience comme un élément de la sainteté parfaite à réaliser par l'homme. Ainsi, quand il lisait que tout gâteau d'offrande devait être saupoudré de sel, il discernait du premier coup d'œil la vérité morale, permanente, cachée sous cette forme passagère, le principe d'énergique sacrifice et d'austère sévérité qui doit dominer toute la vie

humaine (Marc IX, 49. 50); ou bien, quand il étudiait tel autre de ces *plus petits commandements,* comme celui de ne pas mêler de miel au gâteau d'offrande ou celui de ne pas cuire le chevreau dans le lait de sa mère, il découvrait aussitôt par l'œil du cœur l'élément de moralité humaine, permanente, reflet de la sainteté divine, qui en faisait le fond. Et ce fut en vertu de cette distinction entre la forme juive et le fond humain qu'il put à la fois enseigner la permanence et l'abolition de la loi, parce que, comme le dit *Weiss*, « il apprenait à la comprendre et à la pratiquer tout autrement que les Scribes et les Pharisiens. » Aimer Dieu et le prochain comme soi-même, c'était à ses yeux tout ensemble accomplir la loi dans son essence et posséder le moyen de s'en passer sous sa forme extérieure, exactement ce que dit Paul, Rom. XIII, 8-10 et Gal. V, 14. Jésus peut donc abolir le commandement légal, mais seulement en l'élevant à sa vérité supérieure. C'est encore ainsi qu'agissait Paul, lorsqu'il trouvait dans la défense d'emmuseler le bœuf au joyeux moment de la moisson (1 Cor. IX, 10) l'obligation pour l'Eglise d'entretenir ceux qui l'avaient fondée par un douloureux travail, ou lorsqu'il appliquait aux chrétiens d'Asie-Mineure (Eph. VI, 2 et 3) la promesse d'une longue vie dans la terre que Dieu leur avait donnée, comme s'ils habitaient eux-mêmes la terre de Canaan. On a souvent représenté — et c'est ce que font encore *Holtzmann* et *Jülicher* — le premier évangile comme l'expression d'un christianisme déjà affaibli et déchu de la vigueur primitive du spiritualisme paulinien et comme une transition au christianisme légal des siècles suivants. Mais il est dans cet écrit un enseignement qui devrait suffire à montrer jusqu'à quel point l'esprit du spiritualisme le plus primitif, l'esprit de Jésus lui-même, s'y est conservé intact et irréprochable. Ce sont les para-

boles du vieux vêtement qu'il ne faut pas essayer de raccommoder avec une pièce de drap neuf, et du vin nouveau qu'il ne faut pas vouloir conserver dans les vieilles outres. Il est vrai que cet évangile insiste fortement sur la nécessité de l'œuvre morale. Mais Paul ne le fait-il pas aussi dans chacune de ses épîtres (Rom. II, 6; 2 Cor. V, 10)? La question que soulève le rapport entre la loi et l'Evangile n'est pas de savoir si les bonnes œuvres sont ou ne sont pas nécessaires, mais quel est *le vrai moyen* de les produire. La tâche difficile et délicate de Jésus a été d'opérer sans révolution la transition du régime légal à la pure spiritualité évangélique, ou, comme dit Paul (Rom. VII, 6), de la vieillesse de la lettre à la nouveauté de l'esprit.

Son ministère a donc dû présenter constamment et simultanément deux faces, l'une respectueuse de l'ancienne économie, l'autre préparatoire de la nouvelle. Jésus lui-même a caractérisé cette position difficile, quand, à la suite de la parabole du vin nouveau et des vieilles outres, il a ajouté (Luc V, 39) cette remarque, au sujet des Juifs pieux sincèrement attachés à la loi, qu'il rencontrait en si grand nombre autour de lui : « Personne qui boit du vieux vin n'a goût immédiatement au nouveau, car il dit : Le vieux est doux. » Ainsi s'expliquent les égards avec lesquels il a traité la question de la loi, ne cessant de tenir compte des scrupules des Israélites bien disposés. Nous sommes donc parfaitement d'accord avec *Jülicher*, quand il déclare « qu'il n'y a rien de plus faux (verkehrt) que d'envisager l'écrivain judéo-chrétien, respectueux de l'Ancien Testament, qui a écrit notre évangile, comme un judaïsant étroit, un rigoureux antipaulinien. » Il s'est tenu, au contraire, sur la ligne étroite qu'avait tracée le Seigneur, respectant la loi, mais en même temps semant à pleines mains les germes qui devaient, quand le temps serait venu, faire

éclater ce moule temporaire et surgir la vie nouvelle dans sa pure et éternelle spiritualité.

Weizsæcker me paraît avoir exprimé excellemment la vraie manière d'envisager cette question difficile, quand il écrit ces mots : « Le principe de l'amour, vrai accomplissement de la loi, s'applique aux plus petites choses de la vie, comme aux plus grandes. Dans le sermon sur la montagne Jésus ne veut ni confirmer les institutions légales, ni les attaquer ; il les explique de manière à élever la pensée de ses auditeurs au-dessus d'elles ; et il peut agir ainsi à leur égard parce qu'elles renferment réellement une vérité qui les déborde ; bien plus, il a dû agir ainsi, parce qu'il devait tenir compte du respect profond qui retenait encore la conscience juive attachée à la constitution mosaïque » (*Unters.*, p. 350 et 351).

Un grand fait historique confirme ce que nous venons d'exposer et prouve que l'enseignement de Jésus a réellement dû présenter simultanément cette double face d'un particularisme qui se meurt et d'un spiritualisme naissant qui achève de lui donner le coup de mort. C'est le spectacle des trois partis qui se dessinèrent dans l'Eglise apostolique après le départ de Jésus. On voit trois branches pousser presque simultanément sur le tronc de son enseignement : le judéo-christianisme étroit qui prétend maintenir l'observance légale dans l'Eglise ; le spiritualisme de Paul qui, rompant avec les formes mosaïques, déploie hardiment toutes les richesses du spiritualisme définitif ; et, comme lien entre les deux, le christianisme mitigé de l'Eglise judéo-chrétienne apostolique, qui, sans entraver le puissant mouvement paulinien, se prévaut à bon droit de l'intérim de grâce, accordé encore pour un temps au judaïsme fidèle à la loi, jusqu'à ce que, par la ruine de Jérusalem, Dieu ait mis fin à ce régime théocratique in-

stitué par lui et pieusement respecté par Jésus lui-même.

Keim a nié énergiquement « le conflit domestique » que l'école de *Baur* a prétendu trouver dans notre évangile; il l'appelle même « un attentat à l'organisme vivant de ce livre. » Quant à lui, il admet uniquement quelques interpolations peu importantes et, à mes yeux, trop arbitraires pour que je croie devoir m'y arrêter.

M. *Réville* rejette aussi l'idée d'un conflit doctrinal intérieur; il trouve seulement une contradiction entre X, 23, où Jésus annonce que le Fils de l'homme viendra avant que les disciples persécutés aient fait le tour des villes d'Israël, et le ch. XXIV, où il parle de la prédication de l'Evangile dans tout le monde. Mais cette contradiction disparaît si, par la venue du Fils de l'homme dont Jésus parle au ch. X, il entend le jugement *d'Israël*, la destruction de Jérusalem, jugement qui mettra fin à la mission apostolique palestinienne, inaugurée par le discours contenu dans ce chapitre. Les mots suivants : « Vous n'aurez pas achevé de faire *le tour des villes d'Israël*..., » ne permettent pas de supposer que Jésus pense à la prédication universelle qui doit précéder la Parousie.

Nous terminons l'étude de ce point particulier par ce mot frappant de *Jülicher :* « Quelle ironie ne serait-ce pas dans l'histoire, si un évangile de tendance judaïsante ou essénienne avait conquis si rapidement les cœurs des chrétiens païens qu'il fût demeuré jusqu'à aujourd'hui l'évangile capital de la chrétienté, sur le type duquel l'image de Jésus-Christ est gravée dans tous nos cœurs ! »

C. *Au point de vue littéraire.*

1. La première question qui se pose ici est celle de savoir si notre premier évangile a été écrit primitivement en grec ou s'il est la traduction d'un original hébreu ou

araméen. Cette question nous met en face d'un des conflits les plus étranges entre la tradition et la critique interne. Depuis *Papias* (vers 120), en effet, jusqu'à *Jérôme* (vers 400), les Pères affirment unanimément que Matthieu a écrit en hébreu; voir p. 63 et à l'article V de ce chapitre. D'autre part, la majorité des critiques affirme, d'après les critères internes, l'originalité grecque de notre évangile. J'en nomme ici quelques-uns : *Erasme, Calvin, Bèze, Hug, Credner, Harless, Thiersch* (voir plus loin), *de Wette, Bleek, Tischendorf, Anger, Ritschl, Ewald, Holtzmann, Zahn, Weiss, Keil, Jülicher, Morison, Salmon*, etc., tandis que les suivants restent fidèles à l'opinion des Pères : *Grotius, Mill, Storr, Eichhorn, Olshausen* (voir plus loin), *Sieffert, Guericke, Harless, Thiersch* (voir plus loin), *de Wette, Ritschl, Holtzmann, Tholuck, Luthardt, Güder, Meyer* (voir plus loin), *Westcott*, etc. La raison la plus apparente avancée par les premiers est le caractère du style, qui est à la fois ferme, précis et parfaitement coulant, ce qui indique plutôt un écrit original qu'une traduction. *Keim* l'appelle *lapidaire* et va même jusqu'à dire qu'on y trouve souvent « la fine tournure grecque. » — De plus, on allègue certaines compositions de mots, comme βαττολογεῖν (VI, 7), πολυλογία (*ibid.*), et quelques paronomasies, comme ὄψονται... καὶ κόψονται (XXIV, 30), ἀφανίζουσι ὅπως φανῶσι (VI, 16), κακοὺς κακῶς ἀπολέσει (XXI, 41), formes qui ne conviennent qu'à la langue grecque. Enfin on insiste sur le fait que, dans le récit de la naissance de Jésus, le Saint-Esprit est désigné comme le principe paternel, ce qui ne conviendrait point à un récit hébreu, langue dans laquelle le mot *rouach*, l'esprit, est du genre féminin; cette remarque est confirmée par les passages de certains apocryphes judéo-chrétiens, où Jésus appelle l'Esprit « sa mère » ou « sa sœur. »

D'entre ces raisons, la première, tirée des caractères généraux du style, est certainement la plus forte. Elle n'est cependant pas décisive ; car un écrivain, même juif, qui, comme dit *Keim*, possède souvent « la fine tournure grecque », pouvait bien, même en traduisant un texte sémitique, être conduit de lui-même à ces tournures qui rendaient d'une manière piquante les formes plus lourdes de l'araméen. *B. Weiss* reconnaît lui-même que ces compositions et ces jeux de mots peuvent se concilier avec la liberté de style d'un traducteur (*Einl.*, p. 537). On en voit un exemple dans l'expression *fel cum melle misceri*, par laquelle le traducteur du Fragment de Muratori a rendu nous ne savons quelle expression de l'original grec. Et puis, d'autre part, il faut tenir compte des termes araméens qui se trouvent de temps en temps dans notre premier évangile, et qui semblent être les restes d'un original sémitique, comme *raca* (V, 22), δικαιοσύνη, *justice* (VI, 1), pris, tout comme l'hébreu *tsedaka*, dans le sens de bienfaisance, *mamonas* (VI, 24), *géhenna* (V, 22), auxquels on doit ajouter le pluriel hébraïque οἱ οὐρανοί (les cieux), dans tout le cours du livre. — Quant à l'argument tiré du genre féminin du mot hébreu *rouach*, lors même qu'on ne se lasse pas de le répéter (voir encore *Holtzmann*, *Jülicher*, etc.), il ne me paraît pas sérieux. Le mot πνεῦμα, l'Esprit, n'est pas plus masculin que féminin ; il est neutre, c'est-à-dire dénué de genre ; aussi, dans le récit de Luc, tiré pourtant d'un texte évidemment sémitique, le rôle attribué à l'Esprit dans la naissance de Jésus est-il celui du père, non celui de la mère ; comp. les expressions employées Luc I, 35. En raison de ce passage parallèle, l'argument en question devrait, me semble-t-il, disparaître de la critique. En général, la sublime conception biblique du Saint-Esprit, conception à la hauteur de laquelle se sont constamment

tenus Jésus et les apôtres, défend d'attribuer un sexe à cet être divin. Qu'on se rappelle Gen. I, 2, l'Esprit planant sur le chaos et coopérant avec Elohim à l'acte créateur, et la formule du baptême, Matth. XXVIII, 19.

Depuis la brillante démonstration de *Hug*, dans son *Introduction au N. T.*, il est universellement reconnu qu'au temps de Christ l'usage de la langue grecque était très répandu en Palestine. A la suite des conquêtes d'Alexandre, puis de la domination romaine et spécialement par l'influence de la famille des Hérodes, le grec était devenu le langage régnant dans les classes élevées; c'était la langue judiciaire et commerciale, que devaient naturellement connaître tous ceux qui faisaient des affaires avec l'étranger. Des villes nombreuses, Césarée, Ptolémaïs, Scythopolis, Pella, Dora, etc., avaient une population en grande partie grecque [1]. Et l'on a profité de cette circonstance pour soutenir que le premier évangile avait fort bien pu être écrit en grec. Toutefois la masse du peuple dans les campagnes, et même à Jérusalem, paraît avoir conservé l'usage de l'araméen, comme langue de la vie ordinaire. C'est ce qui ressort clairement du récit Act. XXII, 2, d'après lequel, dès qu'on eut entendu que Paul parlait en langue hébraïque, on fit silence pour écouter. Il est remarquable que, suivant Act. XXVI, 14, Paul, racontant sa conversion à Festus et Agrippa, déclare que ce fut en langue hébraïque que Jésus lui adressa la parole sur le chemin de Damas.

Pour se convaincre que Jésus parlait ordinairement en cette langue, il faut se rappeler les surnoms araméens de Céphas et de Boanerges, donnés par lui aux trois premiers d'entre les apôtres; puis les termes araméens conservés

[1] Voir *Gloag*, *Introd. to the syn. Gospels*, p. 126.

par Marc : *Ephphatha*, *Talitha koumi*, *Abba* (dans la prière de Gethsémané), et surtout le cri suprême d'angoisse sur la croix : *Eloï*, *Eloï*, *lema sabachthaneï*. Le livre des Actes (I, 19) appelle positivement l'araméen la langue des habitants de Jérusalem (ἡ ἰδία διάλεκτος αὐτῶν). Comment douter après cela que le langage habituel de Jésus ait été l'araméen? Lorsque Josèphe fut appelé par l'empereur Tite, dont il était le prisonnier, à parler de sa part à ses concitoyens, il raconte qu'il le fit en langue hébraïque[1].

Nous pouvons certainement conclure de là avec *Schürer* (*Gesch. des jüd. Volks im Zeitalter Jesu Christi*, II, p. 43) : que les classes inférieures en Palestine ne savaient pas ou ne savaient qu'insuffisamment le grec[2]. Quant au sujet qui nous occupe, il n'y a rien à conclure de cette grande diffusion de la langue grecque en Palestine à cette époque. Car, comme l'observe avec raison *H.-W. Meyer*, si même cette diffusion avait été plus complète qu'elle ne l'était réellement, elle prouverait seulement que le premier évangile *a pu* être composé dans cette langue, mais non qu'il l'a été.

Somme toute, il me paraît que, si un grand nombre des critiques, qui soutenaient autrefois énergiquement l'originalité grecque de notre premier évangile, avaient pour motif principal la crainte d'ébranler l'autorité de ce livre en en faisant une simple traduction, la raison qui exerce aujourd'hui le plus d'influence sur les partisans de cette thèse est plutôt le désir de trouver dans le texte grec de Matthieu un moyen d'expliquer le rapport de dépendance

[1] *Guerre Juive*, VI, 2, 1.

[2] Malgré ces raisons, la thèse contraire a été soutenue par *Roberts* dans l'écrit : *Greek, the language of Christ and his Apostles*. Cette question a été traitée avec beaucoup de soin par *Arnold Meyer* dans l'écrit *Jesu Muttersprache*, 1896.

mutuelle qui existe, selon eux, entre les synoptiques ; ainsi *Holtzmann* dit (*Einl.*, p. 388) : « Toute supposition d'une traduction tombe devant le fait que le premier évangéliste n'a fait que remanier soit un écrit qui est à la base de Marc et de Luc, soit Marc lui-même. » *Jülicher (Einl.*, p. 191) énumère sans hésiter parmi les arguments contre l'authenticité de notre Matthieu le fait « qu'un apôtre en aurait difficilement copié un autre, encore bien moins un disciple d'apôtres » (Marc).

Ces citations prouvent que la question de la langue originale de notre premier évangile n'est pas aujourd'hui traitée pour elle-même, mais qu'aux yeux de plusieurs critiques elle se complique de la solution d'une question toute différente, celle de la relation entre les synoptiques. — Que serait-ce, si nous étions conduits à ce résultat : que les deux opinions ont chacune sa part de vérité et que notre premier évangile est en partie un écrit hébreu et en partie un écrit original grec? En tout cas, n'est-il pas évident que, si Jésus a parlé en araméen, toute reproduction *grecque* de sa parole est par conséquent une traduction soit de sa parole *parlée*, soit de sa parole mise par *écrit?* Or, comment se prononcer avec certitude sur une pareille alternative?

Nous devons mentionner encore une hypothèse qui paraît avoir été avancée pour la première fois par *Bengel* (*Gnomon*, p. 2) [1] : c'est que Matthieu après avoir, comme le disent les Pères, écrit son évangile en hébreu, le publia de nouveau en grec. On peut citer comme exemple d'un procédé semblable ce que Josèphe nous raconte de lui-même [2],

[1] Il s'exprime ainsi : « D'après eux (les Pères les plus anciens) Matthieu doit avoir écrit en hébreu; mais qu'est-ce qui empêche qu'il ait écrit ensuite le même livre en grec, sans pourtant le traduire littéralement ? »

[2] *Guerre Juive, Procemium*, 1.

« qu'il avait d'abord écrit son livre en hébreu, sa langue paternelle (τῇ πατρίῳ γλώσσῃ), pour les barbares (τοῖς ἄνω βαρβάροις), — c'est ainsi qu'il désigne son propre peuple, — et qu'ensuite il l'a traduit en langue grecque (ἑλλάδι γλώσσῃ) pour ceux qui sont sous la domination romaine. » *Gloag* cite encore le procédé de l'historien *Ihne*, qui a publié une excellente histoire romaine en allemand, puis en anglais, sans que l'ouvrage anglais fût précisément une traduction de l'allemand. L'hypothèse de *Bengel* a été admise par *Olshausen*, *Thiersch*, *Guericke* et par *Schaff*, qui explique la disparition de l'écrit araméen primitif en disant : « Quand le Matthieu grec fut répandu dans l'Eglise, il l'emporta naturellement sur l'hébreu. » Mais, comme nous l'avons déjà observé, cette supposition d'un apôtre se répétant lui-même dans un second ouvrage est peu naturelle.

2. Une seconde question a été soulevée à l'occasion d'une différence que l'on a remarquée entre les nombreuses citations de l'A. T. contenues dans notre évangile. *Bleek* (*Einl.*, § 106) a relevé un fait déjà signalé par Jérôme : c'est l'existence d'une différence entre les citations appartenant à l'évangéliste, qui les aurait empruntées directement au texte hébreu, à savoir celles dans lesquelles il constate l'accomplissement de certaines prophéties par la formule : *afin que fût accompli.....*, et les citations qui se trouvent dans les discours de Jésus, lesquelles seraient empruntées plutôt au texte des LXX. Ce serait là l'indice d'une dualité dans notre évangile, non point dans le sens de *Baur*, mais dans un sens purement littéraire. Le fait est-il exact? Le contrôle des citations de Matthieu a été fait plusieurs fois, en particulier par *Anger*[1] et par *Mas-*

[1] *Ratio quâ loci V. T. in evangelio Matthei laudantur*, 1861.

sebieau [2]. Le résultat de ces travaux est que la distinction établie par *Bleek* n'est vraie que partiellement. Le résultat que j'ai obtenu moi-même est à peu près conforme à celui-là.

On compte environ 45 citations de l'A. T. dans le premier évangile; il est difficile de faire ce compte d'une manière rigoureusement exacte, tant sont différentes les formes d'allusions ou de citations : « N'avez-vous pas vu que....., il est écrit....., afin que fût accompli..... Vous avez entendu qu'il a été dit, » ou d'autres formes qui indiquent une simple allusion. Somme toute, je m'arrête avec Massebieau au nombre 44 ou 45, en faisant abstraction de II, 23 qui me paraît être une citation tout à fait générale (p. 153).

Ces 45 citations se répartissent en deux groupes :

Celles qui ont pour auteur l'évangéliste lui-même et qui rapprochent un événement de la vie de Jésus d'une prophétie, par une formule comme : *afin que fût accompli*, ou : *et alors fut accompli*...; on peut les appeler citations apologétiques; elles sont au nombre de 11. Sur ces 11, 8 ne peuvent avoir été rédigées qu'en employant ou du moins en consultant le texte hébreu. Ce sont I, 22; II, 15; IV, 14-16; VIII, 17; XII, 17-21; XIII, 35ᵇ; XXI, 4; XIII, 14; XXVII, 9-10. La citation XI, 10 appartient proprement au groupe suivant.

Le second groupe comprend toutes les citations qui se trouvent dans les discours de Jésus lui-même; elles sont au nombre de 34; on peut les appeler citations de contexte.

15 me paraissent provenir purement des LXX; dans 6 à 7 le texte des LXX est combiné avec le texte hébreu.

[2] *Examen des citations de l'A. T. dans l'évangile selon saint Matthieu*, 1885.

12 me semblent incertaines, soit parce que la traduction ne pouvait se formuler de deux manières différentes, soit parce que le rapport des textes n'est pas clair, soit parce que le rédacteur peut avoir cité de mémoire.

Quoi qu'il en soit, on voit que la distinction de *Bleek*, tout en ayant une certaine vérité, n'est pas assez tranchée pour fonder la conclusion critique, qu'il en a tirée, d'une double origine de notre évangile.

3. Mais, si le dualisme admis par ce savant ne peut se soutenir, il n'en est pas moins vrai que l'on peut constater dans notre évangile un certain dualisme bien réel, si réel que, si je ne me trompe, l'auteur l'a intentionnellement signalé lui-même. Nous avons remarqué, en effet, à certains points de la narration, quelques grands discours (ou plutôt corps de discours) placés comme une sorte de clôtures au terme de chacun des groupes que renferme le récit : 1° *le sermon sur la montagne*, couronnant le tableau des débuts de la prédication de Jésus en Galilée (ch. V-VII) ; 2° *l'instruction donnée aux apôtres* en vue de leur première mission, terminant le recueil des actes de pouvoir messianique (ch. X) ; 3° *la collection des paraboles du Royaume* qui clôt le recueil des paroles de sagesse messianique (ch. XIII); 4° *le discours d'instruction sur les relations qui doivent unir les membres de la société nouvelle*, terminant le tableau du ministère en Galilée (ch. XVIII); 5° enfin *le grand discours eschatologique*, dévoilant le cours de l'économie qui va s'ouvrir à la suite du départ de Jésus et annonçant, avec la destruction de Jérusalem, la fin de l'économie actuelle ; ce dernier discours servant comme de solennel point final à tout l'enseignement du Seigneur (ch. XXIV et XXV). Nous avons de plus constaté que le mode de composition de tous ces discours est sensiblement le même : un fond historique,

qui forme le commencement du discours et qui se rattache à une situation bien déterminée, situation signalée de la même manière chez Marc et chez Luc ; puis l'addition à ce noyau primitif d'autres matériaux, hétérogènes quant à la situation, mais homogènes quant à la matière. Ces cinq grands groupes d'enseignements se distinguent nettement du genre anecdotique qui règne dans la narration et qui lui est commun avec les deux autres synoptiques, ce qui est d'autant plus remarquable que la plus grande partie des paroles ainsi groupées dans Matthieu se retrouvent disséminées dans le récit de Luc. Enfin nous avons vu que l'auteur lui-même a marqué avec soin la relation entre ces cinq grands morceaux par la formule de transition à peu près identique par laquelle il reprend, après chacun d'eux, le fil de sa narration : « Et il arriva que, lorsque Jésus eut achevé ces discours...... » (VII, 28 ; XI, 1 ; XIII, 53 ; XIX, 1 ; XXVI, 1). N'est-on pas naturellement conduit, par ces analogies qui relient ensemble ces cinq morceaux, à y voir les parties d'un tout, antérieur à notre évangile, qui a été démembré et réparti dans le cours de cette narration évangélique? Il suffit, en effet, de les rapprocher pour y discerner les cinq chapitres d'un ouvrage unique et complet, destiné à instruire les jeunes églises des points fondamentaux de l'enseignement et de la volonté de Jésus. Ces cinq chapitres peuvent s'intituler, comme l'a fort heureusement proposé M. *Réville :* Περὶ τῆς δικαιοσύνης (*De la justice)*; Περὶ τῆς ἀποστολῆς (*De l'apostolat)* ; Περὶ τῆς βασιλείας (*Du Royaume)* ; Περὶ τῆς ἐκκλησίας (*De l'Eglise)* ; Περὶ τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος (*De la consommation des choses)*. Le but d'un tel ouvrage était évidemment *didactique*, plutôt qu'historique ; ce qui explique aisément le procédé de l'auteur, qui ne s'est pas fait scrupule de réunir dans le même discours des paroles

prononcées dans des situations très diverses. En les rédigeant, il a suivi, avant tout, conformément à son but d'instruction et d'édification, un ordre de matières et n'a tenu compte que secondairement de l'ordre des temps. De ces faits il me paraît naturel de conclure que, comme l'a dit *Reuss*, « ces discours ont primitivement appartenu à un ouvrage antérieur, d'où l'auteur de l'évangile les a introduits dans le sien. »

Le plan de cet écrit était simple et grand. L'idée générale était : la fondation par Jésus du Royaume des cieux sur la terre. Il comprenait les cinq chapitres suivants qui forment un tout : 1° Jésus *législateur* (V-VII) ; 2° Jésus *fondateur* au moyen de ses envoyés, les apôtres (X) ; 3° Jésus *souverain* (les paraboles) (XIII) ; 4° Jésus *organisateur* (de l'Eglise, son instrument pour préparer ici-bas le Royaume) (XVIII) ; 5° Jésus *consommateur* (du Royaume, comme juge d'Israël, de l'Eglise et du monde) (XXIV et XXV).

J'ai fait remarquer l'accord général dans lequel je me trouve au sujet du livre des Discours avec MM. *Reuss* et *Réville,* deux auteurs avec lesquels je ne suis pas souvent la même route. Cependant je dois observer que cet accord est loin d'être complet. Ces deux critiques font rentrer dans l'ouvrage préexistant d'autres discours que les cinq dont j'ai uniquement parlé ; ainsi, selon *Reuss* : la prédication de Jean-Baptiste (ch. III), le discours de Jésus sur le Précurseur (XI, 7-13) et d'autres ; selon *Réville*, le discours XII, 25-45, sur l'expulsion des démons par les exorcistes et le discours du ch. XXIII, où Jésus prononce la condamnation des scribes et des pharisiens (en tout donc, selon lui, sept Logia). D'autres, comme *Holtzmann* et *Weizsæcker*, font rentrer dans ce livre antérieur tous les discours de Jésus rapportés dans notre évangile. Mais n'est-ce pas là

méconnaître le signalement très spécial dont l'auteur a marqué lui-même les cinq grands corps de discours ? Et n'est-ce pas d'ailleurs rompre le bel ensemble que présente le livre des Discours? Ne saute-il pas aux yeux en effet que les autres discours, que l'on met sur une seule et même ligne avec les cinq principaux, en diffèrent complétement par la *nature des sujets* qui y sont traités? Ce sont des allocutions qui se rapportent à certaines circonstances particulières, mais non des enseignements consacrés à exposer l'œuvre de Jésus dans ses points fondamentaux. Par exemple, n'est-il pas faux de réunir en un seul tout, comme le font *Reuss* et *Réville,* le ch. XXIII (la condamnation des scribes et des pharisiens, sujet spécial et temporaire) avec la grande prophétie eschatologique renfermée dans le discours des ch. XXIV et XXV? L'erreur sur ce dernier point est d'autant plus évidente que l'auteur a séparé lui-même ces morceaux par l'indication d'un changement de situation et par un nouveau préambule (XXIV, 1-3).

En général les autres discours renfermés dans le premier évangile ne semblent pas participer à ce mode de composition par voie d'agglomération d'éléments hétérogènes, que nous avons remarqué dans les cinq dont nous faisons un tout à part. Il va de soi que l'auteur de l'évangile, en insérant dans son écrit grec la traduction de l'écrit antérieur, n'a pas entendu se priver du droit de rapporter aussi, tout comme les deux autres synoptiques, les divers discours ou entretiens de Jésus sur d'autres matières, dont il avait connaissance par la tradition ou autrement. Pour distinguer dans son écrit ces deux espèces de matériaux, il faut, je pense, à moins de risquer de tomber dans l'arbitraire, s'attacher au critère que l'auteur a donné lui-même dans la formule identique par laquelle il a terminé les cinq discours, qu'il empruntait au recueil des Discours.

Reste l'opinion de *Weiss*, de *Salmon* et des très nombreux critiques qui appliquent, dans le témoignage de Papias, le mot *Logia* à notre premier évangile tout entier, ou à un ouvrage narratif analogue plus ou moins complet. Nous discuterons bientôt le sens du mot *Logia* dans cet antique témoignage.

Tout porte à croire que l'ouvrage primitif de Matthieu, s'il a réellement existé, comme je le pense, distinct de notre évangile, était écrit en hébreu ou en araméen. C'est l'affirmation de Papias et, d'après ce que nous avons dit plus haut de la langue populaire en Palestine au temps de Jésus, la supposition la plus naturelle. On n'aura pas commencé à écrire les enseignements de Jésus dans une langue différente de celle dont il s'était servi lui-même et qui était la langue usuelle des lecteurs les plus rapprochés. De plus, l'on trouve quelques vestiges de la langue sémitique dans certains termes qui ont passé dans notre texte grec ; par exemple, *raca* (V, 22) ; *Mamonas* (VI, 24) ; δικαιοσύνη, *justice* (VI, 1), employé dans le sens d'aumône, de libéralité, comme parfois *tsedaka* dans l'A. T. ; on peut citer encore dans la sixième béatitude (V, 8) l'expression *purs de cœur* (καθαροὶ τῇ καρδίᾳ) substituée d'après le terme hébreu, au terme grec des LXX (εὐθέσι τῇ καρδίᾳ, *droits de cœur*), Ps. LXXIII, 1. Il est à remarquer que tous ces exemples se trouvent dans les cinq grands discours.

Je me suis proposé, dans ce travail sur le premier évangile, de chercher avant tout dans les données fournies par l'écrit lui-même la solution des questions que soulève sa composition, et de ne recourir au contrôle de la tradition que subsidiairement. Mais, comme le résultat auquel je viens d'être conduit par la série des indices internes ne dépasse pourtant pas la valeur d'une hypothèse, je sens le besoin, en raison de son importance, de rechercher immé-

diatement s'il ne serait point confirmé par quelque donnée traditionnelle. J'anticiperai donc en ce point sur le sujet traité à l'article VI (Données traditionnelles).

Le sens du mot Logia *dans le témoignage de Papias.*

Nous avons étudié d'une manière générale, p. 61-69, le témoignage de Papias, dans sa relation avec la formation du recueil des quatre évangiles. Dans la partie de ce témoignage qui concerne spécialement l'écrit de Matthieu, se trouve un mot qui a trait directement au sujet qui nous occupe et qui a donné lieu à des discussions considérables. *Eusèbe*, après avoir dit (*H. E.* III, 39, 1) que Papias a écrit cinq livres qui sont intitulés : *Explications des discours du Seigneur* (λογίων Κυριακῶν ἐξηγήσεις), ajoute que ce Père disait en outre ceci : « Quant à Matthieu, il composa en langue hébraïque les discours (Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο). » Quel ouvrage voulait désigner Papias en intitulant ainsi l'écrit de Matthieu? Etait-ce un évangile complet, contenant des faits et des paroles, ou seulement un recueil de *discours* proprement dits? C'est une chose étrange que tous les Pères orientaux et occidentaux déclarent, d'accord avec Papias, mais non uniquement d'après lui, que Matthieu a écrit son livre en hébreu et que pourtant ils n'hésitent pas à appliquer cette tradition à notre premier évangile écrit en grec. *Jérôme*, le premier, paraît s'être préoccupé de cette inconséquence et il l'explique en déclarant que notre premier évangile était une traduction de l'araméen. « Matthieu, dit-il (*De vir. ill.*, c. 3), le premier composa en Judée l'évangile de Christ en caractères et mots hébreux, en vue de ceux d'entre les Juifs qui avaient cru. Quel est celui qui plus tard l'a traduit en grec? On ne sait là-dessus rien de certain. » Au temps de la Réformation on s'aperçut bien de la contradiction qu'il y avait à attribuer à l'apôtre Matthieu un écrit grec que tous les Pères disaient avoir été composé par lui en hébreu; mais afin de ne pas dépouiller notre évangile de son autorité apostolique, on crut prudent de nier l'existence de l'original hébreu attesté par toute la tradi-

tion patristique. Ainsi firent *Erasme, Calvin*, *Bèze*, etc., et une foule d'autres à leur suite, surtout dans l'église protestante. Il a fallu *Schleiermacher*, non pour s'apercevoir que de l'hébreu n'est pas du grec et qu'un recueil de discours n'est pas un évangile, mais pour tirer énergiquement la conséquence de ces deux faits[1]. Cette conséquence, qui a inauguré sur ce point une nouvelle phase de la critique, est tout simplement : que le témoignage de Papias, sur lequel l'Eglise avait fondé jusqu'alors sa croyance à la composition de notre premier évangile par l'apôtre Matthieu, ne s'applique point à notre évangile canonique, qui est écrit dans une langue différente et qui a un contenu tout autre que l'écrit dont a parlé Papias.

Nous aurons à rendre compte plus tard du premier de ces deux points (celui de la langue); nous ne nous occuperons ici que du second (le contenu de l'écrit). Il s'agit du sens du mot *Logia*, employé par Papias pour désigner le contenu de l'écrit de Matthieu. Le mot λόγιον est un diminutif de λόγος (*parole* ou *discours*) et désigne une parole brève et sententieuse, comme étaient d'ordinaire les oracles. Aussi, chez les écrivains grecs (Hérodote, Thucydide, Euripide, Diodore, Plutarque, etc.), ce mot désigne-t-il toujours une déclaration divine. Il paraît donc naturel d'appliquer la parole de Papias à un écrit renfermant les *discours* de Jésus, comme autant de sentences divines, et en quelque sorte d'oracles, mais non à un récit des faits de sa vie, tel qu'un évangile. Comme dit *Jülicher :* « C'eût été une manière de s'exprimer singulièrement propre à égarer que de désigner comme des *discours* un évangile complet. » Cependant un grand nombre d'auteurs ne pensent pas pouvoir admettre ce sens restreint du mot Logia et prétendent que ce terme désigne bien ici un évangile complet renfermant faits et discours, mais tout en accordant cependant que, si Papias a désigné cet écrit évangélique du nom de *discours*, c'est en vertu de l'adage : *A potiori parte fit denominatio;* ainsi *Lücke*, *Hug*, *Luthardt, Zahn*, *Anger, Keim*, *Weiss,* etc. Ces auteurs s'appuient sur certains pas-

[1] Dans le journal *Studien und Kritiken*, 1832, 4tes Heft : *Ueber die Zeugnisse des Papias von unseren beiden ersten Evangelien*, S. 735-768.

sages du N. T. et des Pères ; ainsi Rom. III, 2, où Paul dit « que le privilège des Juifs est d'avoir reçu en dépôt τὰ λόγια τοῦ θεοῦ (les oracles de Dieu), » c'est-à-dire l'A. T., — puis Hébr. V, 12, où l'auteur dit à ses lecteurs « qu'ils ont besoin d'apprendre les premiers éléments du commencement des oracles de Dieu, τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ ; » — Act. VII, 38 : « Moïse a reçu des oracles vivants (λόγια ζῶντα) de Dieu pour nous les donner ; » — 1 Pierre IV, 11 : « Que ceux qui parlent dans l'assemblée, parlent comme énonçant les oracles de Dieu (εἴ τις λαλεῖ, ὡς λόγια θεοῦ). » On allègue aussi un passage de Philon où cet auteur cite comme λόγιον θεοῦ le récit du fait rapporté Gen. IV, 15 et un passage d'Irénée où ce Père accuse les hérétiques « d'égarer l'esprit des simples en falsifiant les oracles du Seigneur (λόγια τοῦ Κυρίου). » (Comp. *Salmon, Introd.*, p. 98 et 99). Puis on affirme qu'une série de discours qui ne seraient pas accompagnés de la mention des circonstances dans lesquelles ils ont été prononcés est une chose tout à fait invraisemblable, *Salmon* va même jusqu'à dire : « absurde ». On invoque enfin le témoignage de Papias lui-même sur Marc, dans lequel ce Père définit la matière d'un évangile par ces deux mots : « Les choses *dites* ou *faites* par le Seigneur, » ce qui prouve bien qu'à ses yeux les faits ne pouvaient manquer d'être joints aux discours.

Ces raisons ne me paraissent pas fondées. Si le mot *Logia* dans Rom. III comprend l'Ancien Testament tout entier, c'est qu'au point de vue de l'inspiration, telle que la comprenaient les Juifs, ce livre était tout entier un oracle divin. Or à l'époque de Papias on n'envisageait pas encore les évangiles de cette manière. Ce qui le prouve, c'est le manque d'ordre qu'il constate dans Marc et qu'il excuse par les circonstances de sa composition. Sans doute on pouvait citer une parole de Jésus comme parole divine, ainsi que le fait l'épître dite de Barnabas (4, 14) ; mais ce pouvait être en considération de l'autorité de Celui qui l'avait prononcée. — Dans le passage de l'épître aux Hébreux, il est question non des premiers éléments de l'*histoire* sainte, mais de ceux de la *doctrine* évangélique. — La parole d'Étienne (Act. VII) s'applique non à des récits, mais aux commandements du Sinaï. — La parole de 1 Pierre IV oppose le ministère des docteurs qui *enseignent*, aux fonctions actives

de ceux qui *travaillent* administrativement pour l'Eglise, opposition qui prouve clairement que l'expression : les oracles de Dieu, se rapporte à des enseignements. Quand Philon appelle *oracle* le récit de Genèse IV où Dieu met un signe sur le front de Caïn pour que personne ne le tue, c'est que ce fait est accompagné d'une déclaration divine, d'un λόγιον. Et d'ailleurs ce trait est raconté, selon Philon, sous la garantie de la même inspiration que tout le reste de l'A. T. — Quant au passage d'Irénée, ce Père entend évidemment par les Logia que falsifiaient les hérétiques, les *enseignements* de Jésus et non les faits de sa vie, comme le prouvent les mots suivants où il dit de ces mêmes hérétiques « qu'ils se font mauvais interprètes *de choses bien dites.* » — Il y a un an j'aurais cru nécessaire de réfuter l'assertion de *Salmon* qui envisage comme une impossibilité un recueil de discours dénués de toutes circonstances historiques. Un fragment récemment trouvé en Egypte, où les paroles sont mentionnées à la suite l'une de l'autre sans autre transition que : *Jésus dit*, me dispense de prouver à cet auteur que l'idée d'un tel écrit n'est pas « un pur rêve. » — Enfin le passage de Papias sur Marc dit précisément le contraire de ce qu'on prétend y trouver. Après avoir décrit le livre de Matthieu comme « une collection de discours » (σύνταξις λογίων), il *oppose* à cet écrit l'évangile de Marc, qui, composé d'après les récits de Pierre, contient soit les choses *faites* par Jésus, soit les choses *dites* par lui (τὰ ὑπὸ τοῦ χριστοῦ ἢ λεχθέντα, ἢ πραχθέντα).

Le vrai sens du mot *Logia* me paraît ressortir, non seulement de l'emploi ordinaire qui en est fait dans le grec classique, mais aussi des passages de Clément et de Polycarpe où les enseignements évangéliques orthodoxes sont désignés par ce terme. Le titre même de l'ouvrage de Papias : *Explications des Discours du Seigneur* (Explanatio *sermonum* Domini, comme traduit Jérôme), suffirait au besoin pour décider la question et prouver la nature *didactique* de l'écrit dont Papias donnait l'explication. On raconte des faits; on *explique* des paroles. Sans doute Papias a mentionné certains faits de l'histoire de Jésus; mais nous avons montré (p. 20) qu'il les citait occasionnellement, comme moyens d'illustration de certaines paroles.

Nous pouvons conclure de tout cela, me paraît-il, que par ces Logia dont il s'efforçait de donner l'explication véritable, en opposition aux falsifications hérétiques, Papias entendait bien les *enseignements* de Jésus rédigés par Matthieu en araméen, et non une histoire complète de son ministère. Et je crois, par conséquent, avoir le droit de citer dès maintenant son témoignage comme confirmation de l'hypothèse à laquelle j'ai été conduit par l'étude du livre lui-même.

Resch est récemment arrivé au même résultat que ceux que nous combattons ici, mais par un tout autre chemin. Dans un travail remarquable, faisant partie des *Theologische Studien* (recueil d'études présenté au professeur *B. Weiss* pour son 70e anniversaire), il rapproche le terme de Logia, employé par Papias, du terme hébreu *Debarim*, dans les titres de plusieurs ouvrages historiques de l'A. T. où ce mot, traduit par les LXX par λόγοι (paroles), signifie cependant *histoire ;* par exemple, *Diberé Schemouel*, histoire de Samuel, *Diberé David hammélech*, histoire du roi David, et autres cas semblables (comp. 1 Rois XI, 41 ; 1 Chron. XXIX, 29 et 30, etc.). A toute rigueur le mot λόγια aurait pu avoir ce sens large chez Papias (comp. Act. I, 1) ; mais il est impossible, d'après l'usage bien établi des écrivains grecs, d'expliquer ainsi le mot λόγια chez un écrivain dans lequel on ne trouve aucune trace de la connaissance de l'hébreu. D'ailleurs dans les termes hébreux cités par *Resch*, le sens n'est pas paroles (et faits) de Samuel, paroles (et faits) de David, etc., mais *récits* touchant Samuel, touchant David. Comment l'expression [λόγια Κυριακά], oracles du Seigneur, équivaudrait-elle à celle de *récits* sur le Seigneur? *Resch* me paraît s'être laissé éblouir, dans ce cas comme dans d'autres, par une séduisante apparence.

D. Il nous reste à traiter plus spécialement du *style grec* de notre évangile, et cela en le comparant avec celui des autres synoptiques[1].

[1] Voir *Gersdorf*, *Beiträge zur Sprachcharakteristik der Schriftsteller des N. T.* — *Holtzmann*, *Die drei synopt. Evangelien.* — *B. Weiss*, *Einleit. in das N. T.*, § 37 ; *das Evang. Matthæi und seine Lukas-Parallelen*, p. 44-47.

D'une manière générale on peut dire que, si le grec du premier évangile participe en quelque mesure du coloris araméen qui est le caractère des trois synoptiques, le style de cet écrit est, pour ainsi dire, à égale distance et de la simplicité souvent lourde et prolixe de Marc et de l'élégance presque classique de Luc (du moins dans les parties où celui-ci ne reproduit pas intentionnellement et presque littéralement un texte araméen).

Entrons dans le détail : Le style du I^er^ évangile présente, soit quant au vocabulaire, soit quant aux tournures grammaticales, de nombreuses particularités qu'il importe de noter. Le terme le plus caractéristique est celui de *Royaume des cieux* (βασιλεία τῶν οὐρανῶν), qui se lit 37 fois dans cet évangile et pas une seule dans les deux autres synoptiques; le terme usité chez ces derniers, *Royaume de Dieu* (βασιλεία τοῦ θεοῦ), ne se trouve que 5 fois dans Matthieu (une fois sous la forme *Royaume du Père* βασιλεία τοῦ πατρός). Il n'y a pas de différence à cet égard entre les diverses parties du livre (voir ch. III, IV, V, VII, XI, XIII, XVI, XVIII, XIX, XX, XXII, XXIII, XXV, *passim)*[1]. — L'expression : le *Père céleste* (ὁ πατὴρ ὁ ἐπουράνιος ou ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς), se lit 20 fois et se trouve dans les diverses parties du livre, tandis qu'on ne la trouve qu'une fois chez Marc (XI, 25) et jamais chez Luc, pas même dans l'oraison dominicale (XI, 2); — *Consommation du siècle* (συντέλεια τοῦ αἰῶνος), 5 fois (XIII, 39. 40. 49; XXIV, 3; XXVIII, 20); ce terme ne se trouve pas dans les autres synoptiques; — Ἱεροσόλυμα (toujours sauf XXIII, 37, où se trouve Ἱερουσαλήμ); sur 30 cas Luc n'emploie que 4 fois la forme Ἱεροσόλυμα (texte de *Tischendorf); — fils de David* (υἱὸς Δαυίδ, 7 fois);

[1] Nous renvoyons à l'appendice suivant l'étude de cette notion fondamentale, dans notre évangile.

ce terme ne se trouve qu'une fois dans chacun des deux autres.

Certaines locutions fréquentes chez Matthieu sont étrangères ou presque étrangères aux deux autres : ἀναχωρεῖν *se retirer*, 10 fois (1 fois dans Marc, jamais dans Luc) ; — μαθητεύειν, *faire disciple*, 3 fois et chez Matthieu seul; — συμβούλιον λαμβάνειν, *tenir conseil*, 5 fois (Marc, 2 fois : συμβούλιον ποιεῖν) ; — διστάζειν, *douter*, 2 fois ; — τάφος, *sépulcre*, 6 fois (les autres : μνημεῖον ou μνῆμα) ; — σφόδρα, *extrêmement*, 7 fois et toujours avec des verbes (Marc et Luc, chacun 1 fois, et seulement avec des adjectifs). *Schaff* cite encore 7 termes employés par Matthieu, qui ne se trouvent ni dans les autres synoptiques ni dans le reste du Nouveau Testament. On trouve enfin dans Matthieu des tournures particulières : προσκυνεῖν, *se prosterner*, 11 fois avec le datif de la personne (Marc 2 fois et Luc toujours avec l'accusatif) ; — ῥηθείς, ἐῤῥέθη, 18 fois, pas ailleurs dans les évang. ; — ἐγείρεσθαι ἀπὸ, au lieu de ἐκ ; — λέγων employé comme le *lémor* hébreu ; — τότε, comme transition, 90 fois (Marc 6 fois, Luc 14 fois).

« Ces contextures favorites, conclut M. *Réville*, enlacent le livre entier d'un réseau évidemment tendu d'une même main. » *Credner*, en terminant son étude du style de Matthieu, dit dans le même sens (§ 37) : « Ces manières de s'exprimer particulières, qui se retrouvent uniformément dans tout le cours de l'écrit, constatent l'unité de l'auteur, » et, ajouterai-je, rendent peu vraisemblable l'emploi par l'évangéliste d'une pluralité de sources, du moins de sources grecques.

Je joins ici deux appendices sur deux points particuliers qui réclament une explication.

La notion du Royaume des cieux dans le Ier évangile.

Comme l'idée du Royaume des cieux est la notion centrale de cet écrit, ce terme est aussi celui qui en caractérise le plus particulièrement le style. La locution grecque βασιλεία τῶν οὐρανῶν peut s'expliquer de deux manières. On peut faire du génitif τῶν οὐρανῶν un complément subjectif : « La royauté qu'exercent les cieux, » ou bien un complément d'origine : « Le Royaume qui, préexistant dans les cieux, doit en descendre sur la terre, afin de se substituer ici-bas au règne du mal et de faire de la terre une province du ciel. » Dans ce dernier sens, ce Royaume désigne l'état céleste d'obéissance, d'ordre et de paix qui doit résulter du salut apporté au monde par Jésus-Christ. Le premier de ces deux sens se rattache à l'usage fréquent, dans le langage rabbinique, de la paraphrase *les cieux*, pour désigner Dieu, comme quand nous disons familièrement : « Le ciel me préserve ! » ou : « Aide-toi, le ciel t'aidera. » Ce sens a été défendu avec beaucoup d'habileté et d'érudition par *Schürer* dans un article très remarqué (*Jahrbücher für protest. Theologie,* 1876). Mais après réflexion il me semble difficile de croire qu'une manière aussi abstraite de désigner Dieu ait pu être celle de Jésus qui vivait avec Lui dans un rapport si intime et si personnel. Ce serait à tort qu'on citerait en faveur de cette manière de parler Luc XV, 21 : « J'ai péché contre le ciel et devant toi. » La différence des prépositions prouve à elle seule que les deux régimes ne sont pas synonymes.

Le terme de *Royaume de Dieu*, dont se servent souvent les deux autres synoptiques, diffère à peine, quant au sens, de celui de Matthieu. Il oppose l'état de choses ainsi désigné aux royaumes païens, tandis que le terme de Matthieu l'oppose à toute organisation politique et d'origine terrestre. On s'explique aisément la prédilection de l'apôtre pour cette expression. En suivant Jésus, il se trouvait à chaque instant en face d'un état de choses dégénéré et devenu presque entièrement terrestre, prêt par conséquent à crouler, et tout son cœur s'élançait vers un ordre de choses nouveau, céleste de nature et d'origine, qui viendrait

en la personne de son Maître glorifié remplacer tout ce qu'il avait sous les yeux. Ainsi Jésus, au soir du jour des Rameaux, après avoir jeté un dernier et long regard sur le sanctuaire visible (Marc XI, 11), contemplait en esprit le sanctuaire nouveau, non fait de main d'homme, mais spirituel et impérissable, qui devait remplacer l'ancien (Jean II, 19).

Une question a été fort agitée récemment, celle de savoir si, quand Jésus parle du Royaume des cieux, il pense à quelque chose d'*actuel* ou d'*uniquement futur*. Il est bien évident, d'après le rôle dominant que jouait à cette époque dans la pensée juive l'attente du Royaume messianique, attente qui se retrouve énoncée dans toutes les Apocalypses juives de l'époque, que, quand Jésus parlait au peuple du Royaume des cieux, la pensée de ses auditeurs se portait aussitôt vers le grand renouvellement qu'on espérait du Messie. On voyait le monde subitement transformé par un coup de la puissance divine, le peuple juif exalté et les puissances païennes abaissées devant lui et forcées de lui céder l'empire du monde. Philon lui-même, avec tout son spiritualisme, n'est pas entièrement étranger à ces espérances charnelles de son peuple. Lui aussi, dans certains passages, voit dans le Messie un grand guerrier qui remporte la victoire sur les nations (voir *Schürer, Geschichte des jüd. Volks im Zeitalter J. C.*, II, p. 435) ; et c'est ici que nous pouvons mesurer l'élévation de la pensée de Jésus au-dessus des conceptions religieuses des meilleurs penseurs de son temps et de son peuple. Il est bien loin sans doute de nier la grande catastrophe, provenant du ciel, qui ébranlera le monde pour déterminer l'avénement du Royaume divin. Mais sa vue du cours des choses est trop profondément morale et spirituelle pour qu'il ne tienne pas compte du concours de l'action humaine dans cette transformation finale. Il comprend parfaitement qu'un acte purement extérieur serait impuissant à produire le Royaume, tel qu'il le conçoit et qu'il le décrit dans la troisième demande de l'oraison dominicale. Il faudra pour cela une préparation morale, opérée de longue main au sein de l'humanité et qu'il représente sous les images du grain de sénevé, grandissant peu à peu jusqu'à devenir un vrai arbre, ou du levain transformant graduellement la masse entière de la pâte. Jeter le fondement de cette préparation, c'est la tâche

de son séjour ici-bas. L'Eglise de ses rachetés aura à la continuer après lui, et cette préparation, il l'envisage certainement comme un travail qui *appartient déjà* au Royaume lui-même. C'est dans ce sens qu'il dit : « que le Royaume des cieux s'est approché » (IV, 17), qu'il déclare à ses adversaires que l'expulsion des démons, accomplie par lui avec la puissance de l'Esprit divin, doit leur prouver que le règne de Dieu est déjà venu sur eux (ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς), parole aussi menaçante pour eux qu'encourageante pour ses disciples. Il prononce même cette parole Luc XVII, 21 : « Le Royaume de Dieu *est* au dedans de vous. » Il me paraît, en effet, difficile, malgré l'opinion de la plupart des interprètes, d'admettre que le ἐντός, *au dedans de*, soit simplement synonyme de ἐν, *dans*, non seulement parce que le sens des deux prépositions est *en soi* différent, mais en vertu même du contexte, que l'on oppose au sens propre de la préposition *au dedans de*. En réponse à la question des pharisiens, Jésus veut montrer que la venue du Royaume de Dieu ne peut être l'objet de l'observation sensible et il le prouve par la nature même de ce Royaume qui est un fait *intérieur* et par conséquent inaccessible aux sens. Pour le sens précis de ἐντός, comp. Ps. XXXIX, 4 : « Mon cœur s'échauffe *au dedans de moi,* » passage dans lequel, comme dans plusieurs autres, le sens propre de ἐντός est fortement accentué. Le Royaume est donc aux yeux de Jésus *futur* et pourtant *déjà présent* dans sa personne, d'abord, et dans son travail, puis dans les croyants, premiers fruits de ce travail. C'est une erreur fâcheuse, commise par l'excellent *Meyer* et ceux qui le suivent, de donner invariablement à ce terme un sens eschatologique, et cela même dans un passage tel que Rom. XIV, 17 : « Le Royaume de Dieu est justice, paix, joie par le Saint-Esprit. »

La seconde venue du Seigneur.

Toute la période préparatoire de l'établissement du règne de Dieu dans *l'ancienne alliance* se résume dans ce mot des prophètes : « L'Eternel vient. » Comp. Zachar. II, 10 et IX, 9 : « Fille de Sion, dit l'Eternel, réjouis-toi, ton Roi vient à toi. »

Mal. III, 1 : « Voici, il vient ; » et enfin cette menace, dernier mot de l'A. T. : « De peur que je ne vienne, et que je ne frappe cette terre d'interdit » (IV, 6). En tant que promesse, c'est également *la venue de l'Eternel* qui est présentée à Israël comme le sens et le but de son histoire nationale. Dès l'instant où l'homme a chassé Dieu d'auprès de lui en péchant volontairement, Dieu a cherché à se rapprocher de lui et à retrouver l'entrée de son cœur. Aussi lui ouvre-t-il immédiatement la perspective de la victoire finale sur l'ennemi qui venait de le blesser à mort (Gen. III, 15) et lui donne-t-il bientôt deux gages de ce salut final : l'enlèvement d'Enoch et la délivrance de Noé.

Avec Abraham commence la série des mesures destinées à réaliser ce retour de l'Eternel et à opérer ici-bas le rétablissement de son règne. Le premier acte de ce long travail est le rapport personnel que Dieu établit entre lui et Abraham, et la promesse solennelle qu'il lui fait, de bénir en lui et en sa postérité toutes les familles de la terre (Gen. XII, 3). C'est là comme le premier pas de la venue de l'Eternel au sein de l'humanité. La glorieuse délivrance d'Egypte, la mise d'Israël sous la tutelle de la loi, l'établissement du peuple en Canaan, la carrière laborieuse de David et son élévation à la souveraineté, les sérieux rappels à l'ordre adressés sous ses successeurs par les prophètes au peuple déchu, les visions messianiques, semblables à des éclairs illuminant subitement les ténèbres d'un présent idolâtre et corrompu, le coup épouvantable de l'exil, le rétablissement du peuple, le commencement de sa diffusion parmi les nations païennes au milieu desquelles il apporte son monothéisme, ses livres sacrés, sa moralité supérieure et son attente d'un glorieux avenir que doit réaliser un envoyé divin, enfin l'apparition d'un précurseur proclamant la présence du Christ attendu : ce sont là les anneaux d'une chaîne de divines manifestations qui constituent, dans le langage de l'A. T., la venue de Jéhova, l'approche graduelle de son *arrivée* en la personne du Messie. Ce terme annoncé, Malachie le décrivait ainsi dans la vision qui termine son livre et la prophétie de l'A. T., III, 1 : « Et aussitôt le Seigneur que vous cherchez, l'Ange de l'alliance que vous désirez, entrera dans son temple ; voici il vient, dit l'Eternel des armées. » C'était 400 ans avant l'ère chrétienne

que ce *Il vient* était prononcé. Car chaque moment hâtait son arrivée. Depuis la chute du premier homme jusqu'à Jean-Baptiste, toute l'histoire se résume dans ce mot : *L'Eternel vient.*

Mais Israël a refusé de l'accueillir. « Il est venu chez soi et les siens ne l'ont point reçu » (Jean I, 11). Ils l'ont même banni du milieu d'eux et de la terre des vivants. Ici commence de la part de Dieu un nouveau : *Je viens.* Le départ de Jésus par sa mort et son ascension est le moment d'où date cette nouvelle venue divine. C'est ce que Jésus déclare avec serment au sein du Sanhédrin : « Tu l'as dit, » répond-il au grand sacrificateur qui l'adjure par le Dieu vivant ; et même je vous dis, que *dès maintenant* (ἀπ' ἄρτι) vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la puissance *et venant* sur les nuées du ciel » (Matth. XXVI, 64). Le mot : *dès maintenant*, montre que Jésus envisage tout le temps qui va s'écouler désormais jusqu'à la fin des choses comme la période tout à la fois de sa souveraineté céleste et de son invisible retour ici-bas. De même que l'histoire de l'ancienne alliance n'avait d'autre sens que ce mot : *Il vient,* celle de la nouvelle, après qu'on a banni Dieu d'ici-bas une seconde fois, se résume tout entière dans celui-ci : *Il revient.*

Ainsi s'expliquent les applications si multiples de cette notion de la venue de Christ que nous trouvons dans l'Ecriture.

1° Jésus appelle le don du Saint-Esprit sa venue, parce que c'est lui-même qui par le Saint-Esprit vient habiter dans le cœur du fidèle : « Je ne vous laisserai point orphelins ; je viendrai à vous.... Vous reconnaîtrez en ce jour-là que je suis en mon Père, et vous en moi et moi en vous.... Si quelqu'un m'aime...., mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui et nous ferons notre demeure chez lui » (Jean XIV, 18. 20 et 23). Nous devons par conséquent envisager comme la venue constante de Jésus l'action toujours renouvelée de son Saint-Esprit dans les cœurs qu'il réveille et qu'il convertit, comme au sein des églises auxquelles il fait sentir sa présence par les commotions spirituelles par lesquelles il les tire de leur langueur et confond toujours de nouveau l'incrédulité déjà triomphante. « Je me tiens à la porte et je frappe ; si quelqu'un m'ouvre, j'entrerai chez lui et je souperai avec lui et lui avec moi » (Apoc. III, 20). Cette parole est la révélation de la présence et

de l'action incessante du Christ opérant journellement sa venue miséricordieuse dans l'Eglise et dans le cœur des individus.

2° La mort de chaque croyant est présentée également comme une venue de Jésus. D'en haut, où il plane en souverain sur le cours des âges, sa main s'abaisse pour cueillir les épis arrivés à maturité : « Quand je vous aurai préparé le lieu, je viendrai, et je vous prendrai à moi, afin que, là où je suis, vous y soyez aussi » (Jean XIV, 3). « Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que t'importe ? » (Jean XXI, 22). « Et vous, soyez prêts, parce que vous ne savez pas l'heure où le Fils de l'homme viendra ; heureux ce serviteur que son Seigneur trouvera veillant quand il viendra ; il l'établira sur tous ses biens... ; que vos reins soient ceints et vos lampes allumées » (Luc XII, 36-40). Dans toutes ces paroles, Jésus pense à la mort des siens et à la réception qu'il leur prépare auprès de lui.

3° La ruine de Jérusalem et le jugement du peuple juif sont également désignés par le Seigneur comme des faits qui rentrent dans celui de sa venue : « Vous n'aurez pas achevé de faire le tour des villes d'Israël, que le Fils de l'homme sera venu. » « Cette génération ne passera point que toutes ces choses ne soient arrivées » (Matth. X, 23 ; XXIV, 34).

4° Le jugement du Seigneur sur les églises infidèles et dégénérées est annoncé dans l'Apocalypse sous cette forme : « Repens-toi.... ; sinon, *je viens à toi* et je renverse ton flambeau de sa place (II, 5)... Repens-toi, sinon *je viens à toi bien vite*, et je combattrai contre les infidèles avec l'épée de ma bouche (II, 16)... Repens-toi : si tu ne te réveilles, *je viendrai comme un larron* et tu ne sauras pas l'heure où *je viendrai contre toi* » (III, 3) ; comp. encore XVI, 15, l'avertissement général adressé à tous les fidèles.

On voit par tous ces exemples combien est élastique la notion de la venue du Christ. Il vient, quand il touche un cœur à repentance pour l'attirer à lui ; il vient, quand il réveille une église qui se meurt peu à peu ; il vient, quand il renverse le chandelier d'une église obstinément infidèle ; il vient, quand il retire à lui les serviteurs dont il veut couronner la fidélité. Sa venue a fait un pas de géant au dernier siècle, quand il a réveillé dans l'Eglise entière le zèle pour l'évangélisation du monde païen, et remis sur pied l'œuvre des missions, jusque-là

négligée, mais si florissante dès lors. La prédication de l'Evangile à toutes les nations n'avait-elle pas été ordonnée par lui à l'Eglise comme la condition de son retour? Et si ce retour a tant tardé, n'est-ce pas à elle-même, et non à lui, que l'Eglise doit s'en prendre, elle qui a si longtemps négligé de lui déblayer sa voie et de pousser à la roue de son char? Il est une autre condition au sujet de laquelle l'Eglise a sans doute à s'adresser le même reproche. Privée, comme la veuve de la parabole, de la présence visible de son époux, l'Eglise avait à faire ce que Jésus raconte de cette femme désolée qui réclamait avec persévérance et même avec une insistance allant jusqu'à l'importunité, d'être mise en possession de l'héritage qui lui appartenait de droit. L'Eglise a droit à la possession de la terre (Matth. V, 5), puisqu'elle a la tâche d'y réaliser l'état bienheureux du Royaume de Dieu. Obsède-t-elle suffisamment le trône de celui qui seul peut accomplir cette œuvre? Ne laisse-t-elle pas, sans en souffrir et sans en gémir assez, son bien entre les mains de la partie adverse, à tel point que Jésus, prévoyant cette négligence des siens, s'est lui-même demandé à l'avance si, à son retour, il trouverait encore la foi sur la terre (Luc XVIII, 1-8)?

Il importe, à l'égard du retour du Seigneur, de distinguer deux faits que l'on confond ordinairement : ce sont sa *venue* et son *arrivée*. Le mot grec (ἔρχεσθαι) réunit les deux idées. La venue embrasse tout l'intervalle entre l'Ascension et le dernier jour. C'est le temps du voyage, le temps dont Jésus disait : *dès maintenant*, et dont lui-même déclarait ignorer la durée (Matth. XXIV, 34 ; Marc XIII, 32), peut-être parce qu'elle dépendait en partie de la fidélité de l'Eglise à remplir les deux conditions dont nous parlions tout à l'heure. L'arrivée est le terme de la venue, la manifestation sensible de sa présence. Les apôtres, pressés par un sentiment d'impatience que Jésus avait bien prévu, quand il leur disait : « Des jours viendront où vous désirerez de voir un des jours du Fils de l'homme, » ont abrégé dans leur pensée l'intervalle qui devait séparer le départ de l'arrivée. Ce qui a pu influer aussi sur eux dans ce sens, c'est que Jésus, les envisageant comme les représentants des fidèles de tous les temps, leur avait recommandé d'attendre et de veiller continuellement, comme s'ils devaient assister person-

nellement à ce moment suprême de son retour. Ils se sont appliqué, comme doit d'ailleurs le faire chaque chrétien au point de vue purement moral, des paroles de Jésus, telles que celle-ci (Luc XXI, 34 et 35) : « Prenez garde à vous-mêmes, de peur que vos cœurs ne soient appesantis et que ce jour *ne vienne subitement sur vous ;* car il tombera comme un filet sur tous les habitants de la terre ; » et beaucoup d'autres exhortations semblables.

D'un côté, la *durée de la venue* était incertaine aux yeux de Jésus, et les apôtres paraissent l'avoir dans leur pensée trop abrégée ; mais, de l'autre, *le fait de l'arrivée* était certain aux yeux de Jésus et aux leurs, et ils l'ont fidèlement attesté. Le premier point, comme en général les questions de temps, était d'ordre secondaire ; ce qui le prouve, c'est l'ignorance de Jésus lui-même à cet égard. Le second seul appartenait à l'essence même du salut qui, sans le retour du Christ, resterait un édifice inachevé. Sur ce second point il n'y a eu d'hésitation ni dans la pensée de Jésus, ni dans celle des apôtres.

Quand, dans la nuit, nous apercevons devant nous un point lumineux qui se rapproche, nous ne pouvons mesurer la distance qui nous en sépare encore et le temps qu'il lui faudra pour arriver ; ainsi les apôtres contemplaient dans l'avenir l'arrivée du Maître annoncée par lui, et ils l'ont crue plus prochaine qu'elle ne l'était réellement. Cela était d'autant plus naturel que la notion de l'arrivée de Jésus se confondait plus ou moins pour eux avec celle de sa venue constante, telle que nous l'avons exposée plus haut. Quand Jacques disait : « Le Juge est à la porte ; » quand Paul disait : « Le Seigneur est proche ; » quand l'Eglise disait : « Maranatha, le Seigneur vient ! » c'est que dans le cœur de tous le sentiment de sa continuelle venue actuelle se confondait en partie avec celui de l'arrivée future qui pouvait avoir lieu d'un instant à l'autre.

Ces notions de la venue et de l'arrivée du Seigneur, constituent ensemble celle de son *retour* qui est le grand, je pourrais dire l'unique sujet du dernier livre du Nouveau Testament, l'Apocalypse. Jésus y est nommé dès l'ouverture du livre : « Celui qui est, qui était, et *qui vient* (ὁ ἐρχόμενος, I, 4). » Et l'apôtre ajoute immédiatement, I, 7 : « Le voici, *il vient* sur les nuées et tout œil le verra. » C'est là l'ouverture du livre, et en

voici la conclusion : « Oui, *je viens* bien vite (ἔρχομαι ταχύ). » Nos versions disent *bientôt,* au lieu de *bien vite,* comme si le terme *venir* se rapportait à l'arrivée, et que le sens fût : « Je serai bientôt là ! » Mais dans son vrai sens cette promesse porte non sur l'arrivée, mais sur la venue : « Je viens rapidement ; je ne m'attarde pas; je ne ralentis pas ma marche (quoi qu'il en puisse sembler). » Et l'Eglise en lui répondant : « Amen, viens, Seigneur Jésus ! » ne lui prescrit pas le moment de son arrivée, mais s'engage plutôt à faire elle-même tout ce qui est en son pouvoir pour dégager la voie et accélérer la marche du train qui le ramène. Tout ce que comprend le livre entre ce commencement et cette fin est, me paraît-il, le tableau de la *marche de Jésus venant,* c'est-à-dire de l'alternance toujours répétée des grâces croissantes répandues par lui sur l'Eglise et des jugements de plus en plus sévères dont le monde rebelle est frappé ; tel est, en deux mots, si je ne me trompe, le sens et l'unité du drame apocalyptique.

Quant à l'époque de l'arrivée du Seigneur, il est aussi vain que téméraire de prétendre déterminer une chose que Jésus a dû accepter d'ignorer lui-même.

IV

La composition du livre.

A. La première question qui se présente ici est celle du *but* que s'est proposé l'auteur.

Cette question est double; elle porte, d'une part, sur l'évangile grec dans son ensemble, et de l'autre sur l'écrit araméen plus ancien, qui, comme je le pense, a été inséré en traduction dans l'évangile.

a) Le plus ancien des deux ouvrages, celui que l'on appelle, d'après le passage fameux de Papias, les *Logia* et qui comprenait uniquement, à ce que je suppose, les cinq grands discours, avait un but *didactique,* et non histo-

rique. L'auteur s'efforçait de fixer la teneur exacte des instructions du Seigneur, afin de graver dans l'esprit de l'Eglise les principes qui doivent diriger sa marche et déterminer la ligne de conduite de chacun de ses membres, si elle veut répondre à la volonté du Seigneur et continuer ici-bas son œuvre. Comme l'a dit avec raison *Weizsæcker* : « Les *grands discours de Matthieu* montrent eux-mêmes clairement qu'ils ont leur origine dans les besoins de la communauté. [1] » Le livre des Actes (II, 42) mentionne, parmi les facteurs essentiels de la vie de l'Eglise primitive, *la doctrine des apôtres* (ἡ διδαχὴ τῶν ἀποστόλων). Cet enseignement apostolique ne comprenait pas seulement le récit des faits saillants de l'histoire de Jésus. Le terme de *doctrine* désigne surtout la reproduction de ses enseignements. On dut sentir de bonne heure la nécessité de donner jour après jour un aliment sain à la foi nouvelle des fidèles qui formaient l'église de Jérusalem. Et de plus, il y avait un grand nombre d'évangélistes qui, comme Philippe en Samarie, ou les disciples réfugiés à Antioche, travaillaient à fonder des églises dans les contrées environnantes ; et, si l'on pouvait leur laisser, sans trop de danger, la liberté de reproduire sans texte précis le récit des faits qu'ils avaient souvent recueilli de la bouche des premiers narrateurs, il n'en était pas de même des paroles, des préceptes, des menaces et des promesses du Seigneur. Un sujet aussi important ne pouvait être abandonné longtemps à la libre transmission orale. « Les paroles de Jésus, dit encore *Weizsæcker*, ne circulaient pas dans l'Eglise d'une manière entièrement libre ; elles étaient pour elle un enseignement permanent ; elles devaient donc être constamment gravées et rafraîchies dans la mémoire ; et précisément

[1] *Apostol. Zeitalter*, p. 392.

parce qu'elles avaient force obligatoire, elles étaient fixées et constatées par la coopération des témoins.[1] » Cette manière de se représenter la chose s'accorde avec ce que raconte le Fragment de Muratori sur le mode de composition du IV^e^ évangile : « Jean, est-il dit, rédigea son récit *recognoscentibus cunctis,* » c'est-à-dire en le soumettant au contrôle de tous les autres apôtres et anciens disciples qui se trouvaient auprès de lui en ce moment-là.

L'écrit ainsi composé devait servir de base à l'enseignement primitif de l'Eglise, et c'est sans doute son contenu que Jacques a en vue quand il parle de la *loi royale*, de la *loi parfaite de la liberté,* ainsi que de la *parole plantée en vous, qui peut sauver vos âmes*, expressions par lesquelles il caractérise l'enseignement nouveau et le distingue des commandements de l'ancienne alliance (I, 21. 25; II, 8). S'il existait un écrit renfermant déjà la formule de cette vie nouvelle, c'était bien certainement celui dont nous parlons. Ce sont ces Logia de Jésus, qui ont imprimé une si ferme tenue à la vie morale de la chrétienté primitive.

b) Notre *premier évangile* s'est proposé d'abord de conserver ce document primitif, tout en le mettant à la portée des églises parlant grec; mais son auteur a eu en vue en même temps un autre but d'une nature toute différente. Il a encadré les Logia traduits en grec dans une narration de la vie de Jésus, destinée non à édifier des croyants, mais surtout à convaincre les Juifs non croyants, et à leur faire comprendre la faute capitale qu'ils avaient commise, ainsi que leurs chefs, en rejetant Jésus, leur roi divin. Le but de ce livre n'était pas didactique, mais *apologétique,* ou même, selon un terme plus énergique employé par *Hofmann*, *élenchtique* (sévèrement convain-

[1] *Ibid.*, p. 384.

cant). Non seulement, en effet, l'auteur condamne l'incrédulité juive en donnant, à chaque pas de l'histoire, par le moyen des prophéties, la preuve de la dignité messianique de Jésus ; mais en même temps il réduit à néant les objections les plus répandues par lesquelles les Juifs cherchaient à justifier leur attitude hostile vis-à-vis de lui : « S'il était le Messie, disait-on, il serait sorti, non de l'obscure Nazareth, mais de Bethléem, la ville royale ; il n'aurait pas été un violateur du sabbat ; il n'aurait pas refusé de faire des miracles dans le ciel, refus qui prouve bien qu'il ne chassait les démons qu'avec la complicité de Satan. Il a même ouvertement blasphémé en se disant le Fils de Dieu. Enfin l'ignominie de la croix, à laquelle il n'a pu échapper, a montré sans réplique la fausseté de ses prétentions. La disparition de son cadavre du tombeau où il avait été déposé, s'explique tout autrement que par sa prétendue résurrection. » Le récit de notre évangile renferme la solution de toutes ces objections. Bien plus, il prend l'offensive et, tout en réfutant ces arguments, il montre les vrais motifs qui ont poussé les autorités de la nation à rejeter Jésus. Leur haine a eu pour cause la jalousie, l'ambition, la volonté obstinée de maintenir leur pouvoir usurpé au sein du peuple de Dieu. Pilate lui-même a fort bien discerné ces motifs intéressés du Sanhédrin ; son jugement sur la personne de Jésus a été plus droit que celui de ce Conseil suprême. Si l'œuvre de Jésus en Israël a échoué, si ce peuple est désormais rejeté et que le règne de Dieu passe aux païens, ce n'est pas Dieu qui a été infidèle à son alliance ; c'est Israël qui a rejeté Dieu en mettant à mort son Envoyé, son propre Fils. Comme le dit *Weiss (Einl.*, p. 537), « l'intention de cet évangile est de montrer comment il a pu se faire que le Messie, venu pour accomplir la loi et les prophètes, n'ait

pas réalisé les espérances nationales d'Israël, et cela afin de fortifier en face de cette ruine les fidèles affligés et ébranlés dans leur foi. » Je suis loin de nier ce dernier motif; mais je ne puis l'envisager que comme secondaire. Le premier évangile est à la fois la justification de la souveraineté messianique de Jésus et la sentence de condamnation du peuple de l'ancienne alliance. C'est un suprême appel à la conscience de ce peuple rebelle et en quelque sorte l'ultimatum que Dieu lui adresse avant de le frapper définitivement.

Ainsi diffèrent totalement le but du Livre des discours, adressé à la partie du peuple qui a formé le noyau de l'Eglise, et celui de la narration évangélique destinée à ouvrir les yeux à la portion incrédule du même peuple.

Mais, malgré cette différence, les deux buts sont pourtant en pleine harmonie et se confirment mutuellement. Les cinq discours, en traçant l'idéal de la vraie justice qui contraste si radicalement avec la justice formaliste du pharisaïsme régnant (ch. V-VII), en substituant aux grands coups de théâtre que l'on attendait du ciel pour la fondation du Royaume divin, le modeste envoi de douze hommes du bas peuple, ignorants et sans nom, n'ayant pour arme que la pacifique et lente puissance de la Parole publiquement prêchée (ch. X et ch. XIII), en organisant une nouvelle société liée uniquement par l'amour, la fraternité, le pardon mutuel et la prière commune (ch. XVIII), en ouvrant enfin la glorieuse perspective du retour du Maître, qui devait laver la tache de son supplice ignominieux et consommer l'œuvre commencée par sa première venue (ch. XXIV et XXV), — ces cinq discours appuyaient fortement le but apologétique de l'évangile, tout comme l'évangile, d'autre part, par la démonstration prophétique dont il était rempli, donnait tout leur poids aux déclara-

tions solennelles renfermées dans ces discours. Ainsi, malgré sa dualité, notre premier évangile n'en conserve pas moins une imposante unité, ce qui explique le rôle incomparable qu'il a rempli dès le commencement et qu'il remplit encore maintenant dans le monde.

B. Seconde question : Quels sont les *lecteurs* en vue desquels ont été composés le livre des Logia et le premier évangile?

a) Les *Logia* étaient certainement destinés à des lecteurs d'origine juive, parlant l'araméen, habitant la Palestine, et déjà convertis à l'Evangile. Tout cela ressort des faits suivants : les lecteurs respectent la loi mosaïque, croient aux prophéties et attendent le retour du Messie et la venue de son règne comme terme de l'histoire. L'auteur ne juge pas d'ailleurs nécessaire de leur expliquer certains usages juifs dont Marc et Luc rendent compte à leurs lecteurs d'origine païenne; ainsi à l'égard des ablutions judaïques (comp. Matth. XV, 1. 2 avec Marc VII, 3 et 4), et touchant le jour dit des pains sans levain (comp. Matth. XXVI, 17 avec Marc XIV, 12 et Luc XXII, 7). Ce qui prouve enfin que l'auteur envisage ses lecteurs comme des croyants, c'est la manière dont il s'adresse à eux dans les cinq discours : « Vous êtes le sel de la terre..., la lumière du monde (V, 13 et 14)... L'Esprit de votre Père parlera par vous (X, 20)... Celui qui vous reçoit, me reçoit (X, 40)... *A vous* il est donné de connaître les mystères du Royaume; mais *aux autres* cela ne leur est pas donné (XIII, 11)... Ce que vous aurez lié.... délié sur la terre, sera lié.... délié dans le ciel.... S'il ne veut pas t'écouter, dis-le à l'Eglise.... Si deux d'entre vous s'accordent sur la terre à demander quelque chose, cela leur sera fait de par mon Père qui est aux cieux (XVIII, 15-20)... Quand *vous verrez* en lieu sacré l'abomination

dévastatrice...., alors que ceux qui sont *en Judée* s'enfuient aux montagnes » (XXIV, 15 et 16). — Toutes ces paroles avaient sans doute été adressées par Jésus à ses disciples ; mais si les apôtres les rappellent aux églises fondées par eux, c'est évidemment parce que dans leur intention elles devaient devenir la règle de conduite permanente de ceux à qui ils les rappelaient. Quand nous lisons, Act. IX, 31, ces mots : « Et l'Eglise dans toute la Judée et la Galilée et la Samarie était en paix.... et s'accroissait par la consolation du Saint-Esprit, » nous pouvons être assurés que ces communautés judéo-chrétiennes, déjà si nombreuses en Palestine à cette époque reculée, étaient le cercle en vue duquel fut composé le livre des *Logia*. Aussi cet écrit fut-il rédigé dans la langue généralement parlée par le peuple, l'araméen, comme le prouvent les mots du dialecte sémitique qui ont passé dans la traduction grecque (voir plus haut, p. 221).

b) Le cercle de lecteurs auquel a été destiné *l'évangile* était différent à plusieurs égards, comme le prouve déjà la langue dans laquelle il est écrit. Il s'agit bien encore de Juifs, car ces lecteurs aussi croient aux prophéties et attendent le Messie ; mais ce sont des Juifs hellénistes, ignorant l'hébreu ; autrement il n'aurait pas été nécessaire de traduire pour eux les termes Emmanuel (I, 23), Golgotha (XXVII, 33), Eloï, Eloï.... (XXVII, 46) ; de plus, ces Juifs hellénistes peuvent bien avoir été en partie des Palestiniens, mais il est naturel d'en chercher le plus grand nombre dans les synagogues parlant grec des contrées environnant la Palestine, par exemple en Syrie (Antioche), en Mésopotamie (Babylone), en Egypte (Alexandrie). Ces populations juives venaient chaque année à Jérusalem aux grandes fêtes (Act. I) ; elles avaient contracté dans ces occasions les préjugés hostiles à l'Evangile qui avaient déterminé la

condamnation de Jésus. On leur avait rempli l'esprit des arguments et des objections de toutes sortes énumérés plus haut, et par lesquels on justifiait l'incrédulité nationale. Combien n'importait-il pas à l'Eglise de leur rappeler que Jésus était né à Bethléem, lors même qu'il avait grandi à Nazareth; que, s'il avait enseigné, non à Jérusalem, mais en Galilée, cela répondait à la prophétie; qu'il n'avait point violé le sabbat par ses guérisons, ni en général combattu la loi, mais seulement la fausse application qu'en faisaient les rabbins; que, s'il s'était dit le Fils de Dieu, la sainteté de sa vie, sa sagesse et ses miracles prouvaient qu'il avait dit vrai; que Pilate lui-même n'avait consenti qu'avec répugnance à confirmer sa condamnation; que jusque dans son supplice il avait été signalé comme un second David; que les précautions prises par les autorités juives prouvaient qu'il était sorti du tombeau ressuscité et non enlevé par ses disciples; en un mot, que, depuis sa naissance jusqu'à sa mort, les prophéties avaient trouvé en lui leur plein accomplissement. C'est ainsi que, tandis que le livre des Logia travaillait à diriger et à affermir la marche des Juifs croyants, formant le noyau de l'Eglise, l'auteur de l'évangile cherchait à convaincre les Juifs non encore croyants, au dedans et au dehors de la Palestine, et à leur faire reconnaître en Jésus le Messie qu'ils attendaient.

L'ambition de l'évangéliste allait probablement plus loin encore. S'il met en saillie avec une complaisance évidente la parole de Jésus sur la place réservée à la table des patriarches pour les croyants arrivant des quatre coins de l'horizon (VIII, 10 et suiv.); s'il rappelle le mot frappant : « Le champ, c'est le monde; » s'il fait ressortir avec insistance (XXI, 41 et 43) la parole par laquelle Jésus déclare que la vigne passera à de nouveaux vignerons;

s'il ordonne aux apôtres d'apporter le baptême à toutes les nations en leur enseignant à garder *tout ce qu'il a commandé*, — il est clair qu'un cercle d'innombrables lecteurs se découvrait à ses yeux, surtout en raison du livre des Logia, où étaient consignées ces principales instructions de Jésus qui devaient, selon son ordre, être prêchées au monde entier. Transmis par les troupeaux palestiniens aux Juifs hellénistes, ce livre devait passer des mains de ceux-ci à toutes les nations chez lesquelles les Juifs croyants ou non croyants étaient déjà dispersés.

C. La troisième question est celle du *moment* où a été composé cet évangile. Les avis sont encore aujourd'hui partagés sur ce point. Les uns placent la composition *avant* la ruine de Jérusalem en l'an 70 : ce sont surtout *Hug*, ainsi que les autres écrivains catholiques, suivant en cela *Irénée* et *Eusèbe;* puis *Meyer, Holtzmann (Die syn. Evang.* et *Einl.)*, *Keim (Leben Jesu), Keil* et beaucoup d'autres. D'autre part, un grand nombre d'auteurs la placent *après* l'an 70 ; *Weiss* et *Harnack*, *immédiatement* après (de 70-75); d'autres, après un intervalle plus ou moins long : par exemple, *Réville,* au temps des Flaviens (69-96) ; *Jülicher*, sous le règne de Domitien (81-96) ; *Volkmar* descend jusqu'à l'an 110, par la raison que Matthieu emploie Luc ; et *Baur* va même jusqu'à 130-134, sous le règne d'Adrien. Les arguments de *Weiss* et *Harnack* sont surtout tirés des passages XXIV, 29 et XXII, 7 que nous examinerons tout à l'heure. Ce qui décide *Jülicher*, c'est le grand travail de l'Eglise pour l'évangélisation du monde qu'impliquent déjà, selon lui, la parole XXVIII, 18-20, ainsi que l'annonce des persécutions de la part du monde païen (X, 18 et suiv.), indices qui conduisent jusqu'au temps de Domitien. Mais ces raisons supposeraient que Jésus n'a pu connaître à l'avance la grande extension que

prendrait son œuvre dans le monde païen, ni l'inimitié violente qu'elle y rencontrerait. On comprend que, pour nous, ces raisons tombent d'elles-mêmes. Quant à la date admise par *Baur*, elle est universellement rejetée aujourd'hui. Comment dans ce discours la seconde ruine de Jérusalem sous Adrien serait-elle si expressément mentionnée, tandis que la première, en l'an 70, serait entièrement passée sous silence?

Nous en venons à la date de *Weiss* et de *Harnack* et aux deux passages sur lesquels ces critiques l'appuient.

Les mots *aussitôt après* (εὐθέως μετά), par lesquels Matthieu commence l'annonce de la Parousie (XXIV, 29 et suiv.), rattachent étroitement selon ces savants, et par erreur, cet événement à la ruine de Jérusalem. D'autre part, ces mots ont bien souvent été employés aussi pour prouver la composition de cet évangile *avant* l'an 70, date qui seule expliquerait une telle erreur. Les deux écrivains dont nous parlons, disent : *après*, mais *immédiatement* après, c'est-à-dire lorsqu'on n'avait pas encore eu le temps de se convaincre de l'erreur renfermée dans ces mots. Ces deux conclusions contraires me semblent aussi erronées l'une que l'autre. Je crois en effet avoir montré par le passage de ce discours v. 23-28 et par une foule d'autres paroles du Seigneur, que, dans sa pensée, entre la ruine de Jérusalem et la Parousie se plaçait un grand intervalle, qui est même une période indispensable de l'histoire, celle que Luc appelle *les temps des païens*, dans laquelle doit s'accomplir l'appel successif des nations au salut, période que Jésus lui-même avait annoncée comme le temps durant lequel la vigne du règne de Dieu serait confiée à de *nouveaux* ouvriers. Et que deviendrait en effet l'universalisme chrétien, auquel visait tout le particularisme théocratique, s'il n'y avait pas une

place dans l'histoire pour cette œuvre indispensable ! Jésus, moins que personne, ne pouvait ignorer cette nécessité, et tout prouve qu'il ne l'a pas ignorée. Par conséquent, comme nous l'avons montré (p. 185 et suiv), ou bien le *aussitót* (εὐθέως) du v. 29 a été ajouté à tort dans le compte-rendu de Matthieu, sous l'empire de la même préoccupation qui a déterminé la forme de la question adressée à Jésus au v. 3 (comp. l'omission de ce mot dans Marc) ; ou bien il ne reste qu'à étendre, comme nous l'avons proposé, le sens de l'expression « *après la tribulation de ces jours-là* » à tout l'état de choses qui est résulté de la ruine de Jérusalem et à donner par conséquent au mot εὐθέως le sens de *subitement* ou *rapidement*, en opposition à la sécurité dans laquelle le monde sera plongé à ce moment-là. Quant au passage XXII, 7, où Jésus représente le roi dont le banquet a été méprisé, envoyant pour punir cet acte de rébellion une armée qui brûlera la ville révoltée, une pareille parole, dit-on, suppose trop évidemment le fait déjà accompli pour n'avoir pas été écrite après lui. Mais admettons que Jésus n'eût pas lui-même le savoir prophétique ; il connaissait du moins les prophéties de l'Ancien Testament ; et comment aurait-il pu ignorer cette menace du prophète Daniel, dont il a cité une autre parole : « Jusqu'à l'entière ruine qui fondra sur le désolé » (IX, 27), ou ce mot foudroyant qui termine tout l'Ancien Testament : « De peur que je ne vienne et que je ne frappe la terre d'interdit » (Mal. IV, 6), parole qui menace Israël de subir de la main de Dieu, en cas d'infidélité, la même destruction qu'Israël avait fait subir par son ordre aux Cananéens ! Jésus, qui voyait en esprit son règne s'étendre sur la terre entière, — qu'on se souvienne de la parole indubitablement authentique qu'il a prononcée à la suite de l'onction de Marie : « L'action de cette femme

sera racontée partout où sera prêché cet Evangile, dans le monde entier (ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ), » — Jésus ne pouvait pas ne pas prévoir le sort réservé au peuple qui, par son incrédulité, se mettait en travers de ce courant irrésistible. *Keim* dit lui-même (*Leben Jesu*, I, p. 49) : « On a dit que Jésus n'avait pu prévoir la ruine de Jérusalem. Mais le contraire ressort des détails transmis sur son procès et sur celui d'Etienne; comp. Matth. XXVI, 61 ; Marc XIV, 58 ; Jean II, 19 ; Act. VI, 14. Même parmi les Juifs on prévoyait cette fin tragique, et déjà sous Cumanus, en 52, l'on pensait à la destruction du temple (Josèphe, *Guerre Juive*, II, 125, et *Antiq.* XX, 6, 1). »[1]

Remarquons enfin les termes de la déclaration de Jésus sur la destruction du temple, Matth. XXIV, 2 : « Je vous dis qu'il ne restera ici pierre sur pierre qui ne soit renversée. » Si la prophétie avait été faite après coup, celui qui l'a mise dans la bouche de Jésus, l'aurait fait d'une manière plus conforme à l'histoire ; car le temple a été, non pas démoli, mais incendié.

Les passages que nous venons d'examiner sont donc insuffisants pour prouver la composition de notre évangile après l'an 70. Par contre, il en est un qui me paraît décisif en faveur de l'opinion opposée. Nous partons ici de la date de l'évangile, pour revenir ensuite à celle du livre des Logia. Le passage qui me paraît prouver positivement la composition de l'évangile avant l'an 70 est XXIV, 15. 16. Après avoir rapporté l'avertissement donné à l'Eglise par Jésus lui-même, de s'enfuir de Judée au moment où la profanation dévastatrice envahirait le sol sacré,

[1] Les nombreuses émigrations de Juifs de familles nobles dès avant le commencement de la guerre sont attestées par Josèphe (*Guerre Juive*, II, 14, 2). On comparait l'état de choses à un vaisseau prêt à faire naufrage et dont on se hâte de se sauver à la nage (II, 20, 1).

l'évangéliste interrompt tout à coup son compte-rendu pour souligner cet avertissement et introduire dans le discours cette exhortation : « Que celui qui lit, fasse attention (ὁ ἀναγινώσκων νοείτω). » Cette parenthèse due à l'évangéliste me paraît prouver trois choses : 1° que le discours était déjà *rédigé*, et rédigé en grec, au moment où cet avertissement y a été inséré ; 2° qu'il était *lu*, soit privément, soit en assemblée, par le lecteur officiel (ὁ ἀναγινώσκων, Apoc. I, 3) ; 3° que l'auteur voulait engager l'Eglise à se *rendre sérieusement compte* de la direction donnée par Jésus pour ce moment-là, et à en tirer la conséquence pratique en se préparant à l'émigration. Le moment approchait dont Jésus avait parlé en disant : « Priez que votre fuite n'arrive pas en un jour de sabbat, ni en hiver. » Il me semble contraire à toute vraisemblance de supposer que cette espèce de Nota-béné, par lequel l'auteur met en relief cette exhortation de Jésus à fuir de Judée, soit postérieur à la ruine de Jérusalem et même au moment de cette fuite elle-même, qui eut lieu vers l'an 66. Ce serait comme si, au moment où Paris était investi par l'armée allemande, une proclamation officielle avait invité les habitants de la ville à passer au delà de la Manche. L'avertissement de Jésus en lui-même ne prouverait peut-être rien de certain quant à la date de l'écrit où il est consigné ; mais l'énergie avec laquelle l'évangéliste insiste sur l'attention à lui donner, prouve clairement que l'exécution était encore à venir et devenait même urgente à ses yeux.

Il résulte de là que l'écrit dans lequel se trouve cet avertissement doit être quelque peu antérieur à l'an 66 où commença la guerre et où eut lieu l'émigration de l'Eglise de l'autre côté du Jourdain. Je crois, en conséquence, que l'on peut fixer comme date de la composition du premier évangile la période de 60-66.

Si de l'évangile nous remontons au *Livre des Discours*, nous sommes conduits à placer sa composition dans les années qui ont précédé celle de l'évangile. Or, c'est précisément à cette période que nous conduit aussi le moment de la dispersion des apôtres qui, comme nous l'avons conclu d'Act. XXI, 17 et suiv., doit avoir eu lieu avant l'an 59, et à l'occasion de laquelle a dû être ressentie plus vivement la nécessité d'un pareil livre pour les églises palestiniennes. Cette période est aussi celle où l'ascendant de Jacques sur l'église judéo-chrétienne atteignait son apogée, et qui, par cette raison, convient le mieux à l'envoi de sa lettre encyclique adressée aux églises judéo-chrétiennes de l'Orient, cette lettre dont les affinités avec le premier évangile sont si remarquables. *Hilgenfeld* assigne également cette date à la composition de l'évangile araméen, qu'il identifie avec celui des Hébreux, et dont il fait le premier anneau de la littérature synoptique.

Nous traiterons dans l'appendice qui va suivre la question de la relation entre le livre des Discours et d'autres livres du N. T. Peut-être en résultera-t-il une confirmation de la date que nous venons d'assigner à cet écrit et par conséquent aussi à l'évangile qui le renferme.

Relation du Livre des Logia avec d'autres écrits du N. T.

1° *Avec l'Apocalypse.*

B. Weiss a cru trouver une preuve de la composition de Matthieu après l'an 70 dans l'usage qu'aurait fait l'évangéliste du livre de l'Apocalypse, composé selon lui en l'an 68. Ce n'est pas le lieu d'examiner la vérité de cette date, qui n'est plus aujourd'hui aussi généralement admise que précédemment (voir, par exemple, *Harnack*, *Chronologie*). Indépendamment de cette question, je ne crois pas, il est vrai, que l'on puisse

nier une relation de dépendance entre les deux écrits; mais je pense que la relation est inverse de celle qu'admet *Weiss;* car c'est, me paraît-il, la vision apocalyptique qui repose sur le discours eschatologique renfermé dans Matthieu XXIV et XXV. La preuve n'est pas difficile à faire :

La vision des sceaux de l'Apocalypse (ch. VI) commence par l'apparition d'un cavalier qui parcourt la terre sur un cheval blanc, un arc à la main en symbole de victoire (v. 2) : cette vision s'accorde avec l'ordre donné aux apôtres dans Matthieu XXIV, de s'en aller prêcher l'Evangile « à toutes les nations et par toute la terre » (v. 14); pour l'emblème du cheval blanc, comp. Apoc. XIX, 11 et suiv. — La vision suivante de l'Apocalypse, celle du second sceau (v. 3), fait apparaître un cavalier monté sur un cheval roux, tenant une épée et déchaînant la guerre : la première des calamités mentionnées dans la prophétie Matth. XXIV, 6 comme devant affliger la terre, ce sont les *guerres* (πόλεμοι)[1]. — Le troisième sceau dans l'Apocalypse (v. 5) fait apparaître un cavalier monté sur un cheval noir, une balance à la main, symbole de la cherté des vivres : aux guerres, dans Matthieu, succèdent (v. 7) les *famines* (λιμοί). — Avec le quatrième sceau apparaît dans l'Apocalypse un cavalier monté sur un cheval de couleur pâle, ayant en croupe la mort et le sépulcre; c'est le symbole de la maladie contagieuse : il en est de même dans Matthieu; aux famines succèdent dans le discours de Jésus les *pestes* (λοιμοί)[2]. — L'ouverture du sixième sceau[3] (Apoc. VI, 12 et suiv.) amène un violent tremblement de terre qui ébranle l'univers et donne

[1] Ces pluriels (les *guerres*, les *famines*) dans le discours de Matthieu sont remarquables; ils prouvent qu'il ne s'agit point de quelque fait particulier, mais de toute une catégorie de calamités du même genre qui continueront à désoler l'humanité, d'époque en époque, après le départ du Christ et jusqu'à la fin des choses.

[2] L'authenticité de ce mot n'est pas certaine; sans doute il serait possible qu'un copiste eût voulu compléter le texte de l'évangile d'après celui de l'Apocalypse. Mais est-il probable que ce rapprochement ait été fait et aurait-on amplifié ainsi arbitrairement le discours de Jésus?

[3] Je passe du 4e sceau au 6e, le cinquième rentrant dans une autre catégorie.

aux hommes le pressentiment de la fin : dans Matthieu, le terme suivant est : *des tremblements de terre en divers lieux* (σεισμοὶ κατὰ τόπους). — Le cinquième sceau (Apoc. VI, 9) représente les âmes des martyrs, victimes des persécutions, soupirant après la gloire promise : le v. 9 dans Matthieu renferme l'annonce des persécutions. — Ce parallélisme continue dans la suite du tableau apocalyptique. Apoc. XIV, 6, il est parlé d'un ange portant l'Evangile éternel à tous les habitants de la terre : le v. 14 dans Matthieu annonce la prédication de l'Evangile à toutes les nations avant la fin des choses. — Dans Apoc. XIII sont décrites l'apparition et la puissance de l'Antéchrist, avec le secours que lui prêtera le Faux-Prophète par toute sorte de faux prodiges : les v. 11 et 24 du discours de Matthieu signalent l'apparition de faux Christs (ψευδόχριστοι) et de faux prophètes (ψευδοπροφῆται), faisant de grands prodiges, de manière à séduire même les élus, s'il était possible. — L'Apocalypse (XIX, 11 et suiv.) décrit, comme le fait suprême de l'histoire, l'apparition, sur un cheval blanc, de celui qui s'appelle la Parole de Dieu (κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ) : Matth. (v. 30) décrit également, comme dernier acte du drame eschatologique, l'apparition glorieuse du Fils de l'homme. — Enfin, ch. XX, 11 et suiv., l'Apocalypse décrit le jugement des vivants et des morts par le Christ d'après leurs œuvres : Matth. XXV, 31 et suiv. annonce le jugement de toutes les nations, exercé par Christ d'après les œuvres de la charité accomplies ou omises par chacun.

Ce parallèle si fidèlement poursuivi peut-il laisser des doutes sur la parenté littéraire entre le tableau apocalyptique et le discours eschatologique renfermé dans les ch. XXIV et XXV de Matthieu? Il s'agit seulement de savoir auquel des deux écrits appartient la priorité. La réponse ne me paraît pas douteuse. Le mouvement littéraire va du simple au composé, mais non du composé au simple. Ce ne sont pas les riches tableaux apocalyptiques qui ont été condensés en quelques termes secs et prosaïques, comme nous les trouvons dans le discours de Jésus Matth. XXIV ; ce sont bien plutôt ces quelques termes du discours de Jésus (guerres, famines, tremblements de terre, antéchrists, faux prophètes) qui ont servi de thèmes au Voyant de l'Apocalypse et ont été amplifiés par lui en des tableaux

complets. Nous croyons donc pouvoir tirer de la relation entre les deux écrits la conclusion inverse de celle qu'a tirée *Weiss* et admettre que l'auteur de l'Apocalypse a eu sous les yeux, vers l'an 95 où il a écrit, le grand discours eschatologique de Jésus.

2° *L'épître de Jacques.*

Cet écrit ne nous offrirait-il pas un second exemple de l'influence exercée dans le domaine du N. T. par le livre des Logia? J'ai déjà fait remarquer que les expressions de Jacques : *La loi royale* (II, 8), *la loi de la liberté* (II, 12) et *la parole plantée dans vos cœurs et qui les régénère* (I, 21), s'appliquent naturellement à la nouvelle règle de vie morale formulée pour la première fois dans le livre des Logia. L'interdiction du serment (V, 12), qui reproduit presque littéralement la parole de Jésus (Matth. V, 34), peut, il est vrai, être empruntée à la tradition orale. Mais on comprend mieux l'importance extraordinaire donnée par Jacques à cette défense dans les mots : *Sur toutes choses*, s'il s'agit d'un ordre exprès sorti de la bouche du Seigneur lui-même et consigné dans le livre contenant ses préceptes. L'insistance avec laquelle Jacques fait ressortir la prédilection divine pour les pauvres et les richesses de l'héritage qui les attend (II, 5 et 6), aussi bien que les égards qu'il réclame pour eux (II, 1-4), rappellent les béatitudes du sermon sur la montagne. Enfin et surtout, la ruine terrible dont il menace les riches en Israël, qui vivent dans le luxe et dans les voluptés charnelles, qui thésaurisent follement pour les derniers jours, et qui enfin ont pour comble « condamné et mis à mort le juste qui ne leur résistait pas » (V, 1-6), cette menace énoncée sur le ton des anciens prophètes n'est-elle pas l'écho de l'annonce de la ruine prochaine de l'Etat juif et de sa capitale, Matth. XXIV, 15 et suiv.[1] ?

[1] *Harnack*, dans sa *Chronologie*, croit pouvoir placer l'épître de Jacques au IIe siècle, entre 130 et 140, comme formant transition à la légalité catholique subséquente. Mais l'épître de Jacques me paraît représenter le christianisme apostolique sortant dans sa fraîcheur primitive du sermon sur la montagne, beaucoup plutôt qu'un paulinisme affaibli et dégénéré. Les avertissements relatifs au châtiment des riches n'auraient plus dans ce cas l'à-propos que nous venons d'indiquer; ils ne seraient plus que d'une application vague et banale, et l'on ne

3° *Epîtres de saint Paul.*

Ces écrits, du moins les plus anciens, datent (selon une chronologie que je ne crois nullement devoir échanger contre celle qu'adopte maintenant *Harnack*) de la période 53 à 59. Les épîtres aux Thess., Gal., Cor., Rom., seraient, selon Harnack, de cinq ans plus tôt, de 48 à 55).

Ces lettres présentent plusieurs points de contact remarquables avec le livre des Logia, ce qui n'a rien d'inadmissible si ce livre date, comme je le crois, de la période 50 à 60. Sans doute on peut penser que Paul a emprunté à la tradition orale les passages que nous allons citer. Le lecteur jugera lui-même si cette explication peut suffire. En tout cas, si on la croit suffisante, l'on devra conclure des rapprochements frappants que nous allons constater, à l'analogie complète qui existait entre la tradition apostolique recueillie par Paul et le contenu des Logia. Voici dans les cinq discours les passages dont Paul me paraît avoir fait usage :

1. *Dans le sermon sur la montagne* (Matthieu V-VII). — Jésus interdit le divorce et un nouveau mariage après le divorce, s'il a eu lieu (Matth. V, 31 et32). Non seulement l'apôtre fait de même, mais il en appelle sur ce point à une ordonnance du Seigneur : « J'ordonne à ceux qui sont mariés, non pas moi, mais le Seigneur.... » (1 Cor. VII, 10 et 11). La même interdiction se lit de nouveau Matth. XIX, 3-9 ; mais elle se trouve là dans *l'évangile* qui est sans doute de date postérieure à l'épître aux Corinthiens. L'apôtre cite donc plutôt d'après les Logia. — Au sujet des procès qui avaient lieu à Corinthe, pour des questions de tien et de mien, l'apôtre écrit ces mots : « Pourquoi ne supportez-vous pas l'injustice? Pourquoi n'acceptez-vous pas qu'on vous fasse tort ? » L'apôtre se serait-il exprimé ainsi, s'il ne s'était senti appuyé par la parole du Maître (Matth. V, 39-41) : « Je vous dis de ne point résister au

conçoit pas bien ce qui aurait pu provoquer un langage si menaçant et si solennel adressé aux synagogues juives vers le milieu du second siècle. L'épître de Jacques a été adressée par ce chef de la première église judéo-chrétienne peu avant sa mort, en 62, aux communautés de judéo-chrétiens dispersées en Orient et encore plus ou moins mêlées avec les synagogues. Jacques désirait sans doute par cet écrit faire pénétrer le christianisme au sein de ces dernières.

méchant ; si quelqu'un te frappe sur la joue droite..., si quelqu'un veut te disputer ton manteau..., te forcer de faire une lieue avec lui...., etc. » — Nous lisons Rom. XII, 14 : « Bénissez ceux qui vous persécutent (τοὺς διώκοντας ὑμᾶς) ; bénissez-les et ne les maudissez point. » N'est-ce pas là un écho de Matthieu V, 44 : « Aimez vos ennemis ; priez pour ceux qui vous persécutent (ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς). » — Enfin il me paraîtrait bien difficile de ne pas voir dans le passage 2 Cor. 1, 19-20 une allusion à la parole de Jésus Matth. V, 37 : « Que votre oui soit oui et votre non non (ναὶ ναί, οὒ οὔ) ».

2. *Dans le discours d'instruction apostolique* (ch. X). — L'ordre donné par Jésus, v. 10 : « L'ouvrier est digne de sa nourriture, » est rappelé par Paul (1 Cor. IX, 14) en ces mots : « Le Seigneur a ordonné que ceux qui annoncent l'Evangile vivent de l'Evangile. » Le mot *vivre* se rattache de très près à celui de *nourriture* selon la teneur évidemment tout à fait primitive du texte de Matthieu. Dans le passage Luc X, 7, où cet évangéliste rappelle aussi cet ordre, il le fait sous une forme déjà plus éloignée de la forme première, en substituant le terme de *salaire* à celui de nourriture. La citation de cette même règle 1 Tim. V, 18 est naturellement conforme à celle de Luc. — Ce que dit Paul 1 Thess. IV, 8 du châtiment qui frappera le mépris de sa parole apostolique repose sans doute sur la parole Matth. X, 40 : « Celui qui vous reçoit, me reçoit, et celui qui me reçoit, reçoit celui qui m'a envoyé ; » comp. Luc X, 16.

3. *Dans le discours en paraboles et l'entretien qui a suivi* (ch. XIII). — De même que Jésus (v. 10-15) dénonce le jugement d'endurcissement qui pèse sur la majeure partie du peuple, tout en exceptant les croyants, et dit : « *A vous* il est donné..., mais *à ceux-là* il n'est pas donné..., » de même Paul (Rom. XI, 7) signale l'existence et la continuation de ce jugement sur les Juifs de son temps, tout en signalant aussi parmi eux une minorité, un reste élu (l'ἐκλογή) auquel il oppose — tout comme Jésus — la masse du peuple (οἱ δὲ λοιποί), « qui a des yeux pour ne pas voir et des oreilles pour ne pas entendre. »

4° *Dans le discours sur les rapports entre frères* (ch. XVIII). — L'arbitrage fraternel que réclame Paul pour les conflits entre les membres de l'Eglise (1 Cor. VI, 1-6) et qui était déjà en

usage chez les Juifs, est le mode que prescrit aussi le Seigneur à ses disciples (ch. XVIII, 15 et suiv.). — Dans le passage 1 Cor. V, 3-5, Paul accomplit à l'égard de l'incestueux un jugement mystérieux au nom de l'église de Corinthe, qui aurait dû, selon lui, commencer par agir elle-même. La conduite de l'apôtre en cette circonstance excessivement grave rappelle d'une manière frappante la déclaration de Jésus Matth. XVIII, 18-20 : « Tout ce que vous lierez... délierez sur la terre, sera lié... délié dans le ciel. » L'incestueux est désormais lié par la sentence que l'apôtre a prononcée sur lui et par elle en conséquence livré à Satan. Et comment l'est-il ? Jésus avait déclaré dans le même passage que : « Là où deux ou trois seront assemblés en son nom (δύο ἢ τρεῖς συνηγμένοι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα) et s'accorderont pour demander quelque chose, cela leur sera fait ; car il sera là lui-même au milieu d'eux. » Et voici comment Paul décrit la manière dont il a procédé dans le jugement du coupable. Il n'a point agi seul, car il s'exprime ainsi : « Quoique absent de corps, mais présent en esprit, vous et mon esprit étant assemblés au nom du Seigneur Jésus, j'ai décidé de livrer cet homme à Satan par la puissance de notre Seigneur Jésus (ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Κυρίου ἡμῶν 'Ιησοῦ συναχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος, σὺν τῇ δυνάμει τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ κέκρικα παραδοῦναι...). » On ne saurait méconnaître dans cette description de l'acte extraordinaire accompli par Paul en communion spirituelle avec l'église de Corinthe, l'exécution de la direction donnée par Jésus, du moins autant que cette exécution était possible à la distance qui le séparait en ce moment de cette église. Un tel acte de jugement se comprendrait difficilement sans le pouvoir disciplinaire donné par Jésus à son Eglise.

5. *Dans le discours eschatologique* (XXIV et XXV). — Au ch. II, 14-16 de 1 Thess., Paul donne essor à son indignation contre les Juifs qui, au lieu de favoriser la mission chrétienne en pays païens, soulèvent partout la haine contre l'Evangile ; mais, dit-il en terminant ce morceau, la mesure est comble, « et la colère s'avance sur eux *pour en finir* (εἰς τέλος). » Cette menace si positive repose sans doute sur la menace expresse de Jésus, Matth. XXIV, 15 et suiv. et surtout v. 34 : « Cette génération ne passera point que.... » — L'apôtre donne la description de la Parousie (1 Thess. IV, 15-17 et V, 1-3) en reproduisant

les principaux traits du tableau tracé par Jésus (Matth. XXIV, 30 et suiv.). J'en relèverai trois : 1° L'état des choses au moment de la Parousie; cet état sera tel que celui du monde avant le déluge; état de sécurité charnelle et de mondanité complète (XXIV, 37-39). Il est décrit de la même manière par Paul (1 Thess. V, 1-3) : « Quand ils diront : Paix et sûreté...., une ruine subite les surprendra. » 2° L'apparition glorieuse de Jésus, Matth. XXIV, 30 : « Le Fils de l'homme venant sur les nuées avec une grande puissance et une grande gloire; » Paul dit de même (1 Thess. IV, 16) : « Le Seigneur descendra du ciel au signal donné par la voix de l'archange et par la trompette de Dieu. » 3° L'effet produit par cette manifestation céleste. Cet effet est double chez Matthieu et chez Paul; Matth. XXIV, 30 : « Toutes les tribus de la terre se lamenteront en se frappant la poitrine; » de même 1 Thess. V, 3 : « Une ruine subite surprendra les hommes et ils n'échapperont point. » Et, d'autre part, d'après Matth. XXIV, 31 et suiv., au son de la trompette les élus sont rassemblés par les anges d'un bout du ciel à l'autre; de même, 1 Thess. IV, 16 et 17, les fidèles sont enlevés au devant du Seigneur qui reparaît sur les nuées; les fidèles déjà morts, en vertu d'une résurrection; les fidèles encore vivants, par le fait d'une glorieuse transmutation. Ce même enseignement se trouve encore 1 Cor. XV, 51 et 52. Paul lui-même le donne comme une *parole du Seigneur*, 1 Thess. IV, 15 (ἐν λόγῳ Κυρίου). Il est difficile de savoir si ce terme désigne une révélation spéciale, ou se rapporte à la parole de Jésus dans Matthieu. Mais 1 Cor. XV, 50, cet enseignement est désigné par Paul comme un μυστήριον (un fait révélé), ce qui ferait plutôt penser au premier sens.

Toutes les coïncidences que nous venons de signaler entre Paul et Matthieu, résultaient-elles uniquement de la connaissance que possédait Paul de la tradition orale? C'est un fait remarquable que chacun des cinq discours dont se composait le Livre des Logia renferme un ou plusieurs de ces passages dont nous trouvons l'écho dans les premières épîtres de Paul, tandis que, de tous les entretiens et les discours contenus dans le reste du premier évangile, et que l'auteur a empruntés sans doute, aussi bien que les deux autres synoptiques, à la tradition orale, il n'est pas une seule parole dont Paul ait fait usage

dans ces mêmes épîtres. C'est là ce qui me paraît confirmer que les citations rappelées ci-dessus ont été puisées dans les Logia, plutôt que dans la tradition.

En résumé : L'usage qu'a fait l'auteur de l'Apocalypse du livre des Logia, montre que celui-ci existait avant le règne de Domitien ; celui qu'en a fait Jacques, qu'il existait avant 61-62 ; celui qu'en a fait Paul, qu'il était employé entre 53 et 59 et doit par conséquent remonter jusqu'aux premières années de la période 50 à 60.

A la question de la date de l'évangile se rattache celle du *lieu* où il a été composé. Si le livre des Logia a été écrit en araméen, comme cette langue ne prévalait plus guère sur le grec qu'en Palestine, il paraît certain qu'il fut publié dans cette contrée. C'est d'ailleurs à ce milieu primitif de l'Eglise que conduit son contenu. « Il appartient par son esprit, comme dit *Weizsæcker*, au cercle palestinien apostolique. » Ce savant a bien développé cette fine observation que, comme les discours tenus par Jésus et conservés dans les Logia ont servi à expliquer à ses auditeurs sa rupture avec le milieu où il enseignait, ils furent aussi, par la même raison, pour les églises palestiniennes, un soutien constant dans les douleurs de leur propre rupture avec l'ancien judaïsme. Pour aucun chrétien, en effet, la douleur de la séparation d'avec le passé ne dut être aussi cruelle que pour les Juifs croyants (*Apost. Zeitalter*, p. 382).

Les Logia ne pouvant être compris sous la forme araméenne qu'en Palestine, à mesure que l'Eglise s'étendait dans les contrées *grecques* environnantes, il devint nécessaire de les reproduire dans cette langue alors universellement parlée; et, comme les paroles de Jésus ne pouvaient être comprises par ceux qui n'habitaient pas dans le milieu primitif et n'avaient pas joui eux-mêmes de la

tradition apostolique, sans la connaissance du ministère de Jésus dans son ensemble, la traduction grecque des Logia ne dut pas tarder à être encadrée dans un évangile grec complet. *Renan* pense que ce fut en Batanée, à l'orient du Jourdain, où l'église palestinienne avait cherché un refuge avant la ruine de Jérusalem, que se fit ce travail si important. Mais il est douteux qu'il eût pu s'accomplir au moment de l'émigration ou immédiatement après la catastrophe. Nous croyons d'ailleurs avoir écarté plus haut ces deux suppositions. De plus, malgré la teinte que le style grec de notre évangile a conservée de son origine sémitique, cet écrit à la langue si coulante et si ferme me paraît sortir d'un milieu de population grecque plutôt que d'une société entièrement araméenne. L'idée de *Renan* est aussi celle de *Resch* dans les *Nachträge zu den Paralleltexten von Matthæus und Marcus*, 2tes Heft, p. 449-456. Cet auteur fait jouer ici un rôle considérable au presbytre Ariston de Pella (la ville où s'était réfugiée l'église de Jérusalem, en Batanée). Cet Ariston, qu'une note désormais fameuse, trouvée dans un manuscrit arménien des évangiles, désigne comme l'auteur de la conclusion inauthentique de Marc (XVI, 9-20) et auquel *Resch* attribue par surcroît la formation du Canon des quatre évangiles vers 140, serait aussi, d'après lui, l'homme qui aurait constitué le texte du premier évangile tel qu'il s'est conservé dans le Cod. D, dans plusieurs Codd. de l'Itala et dans la traduction syriaque dite de Cureton. Toute cette construction fort ingénieuse paraît bien hypothétique, d'autant plus qu'il n'est pas tout à fait certain que l'Ariston désigné dans l'exemplaire de la version arménienne ne soit pas plutôt l'Aristion d'Asie-Mineure dont a parlé Papias, ainsi que le pensent *Zahn* et *Harnack*.

B. Weiss croit pouvoir conclure de quelques passages

où il est parlé de croyants vicieux, comme VII, 22; XIII, 41; XXIV, 12, que ce livre a été écrit dans une contrée où l'Eglise était déjà dégénérée, comme l'Asie-Mineure. Mais les paroles que l'évangéliste met dans la bouche de Jésus sont-elles donc inventées par lui? Et celui qui avait pénétré l'infidélité de Judas n'a-t-il pas pu discerner déjà des germes d'infidélité chez plusieurs d'entre les disciples qui l'accompagnaient, aussi bien qu'il les constatait chez Judas (Jean VI, 70 et 71)? *Weiss* s'appuie encore sur l'expression : *dans toute cette terre-là* (IX, 26 et 31) pour prouver que l'évangile a été écrit hors de Palestine; mais le contexte montre que par cette expression l'auteur oppose non la Palestine à une terre étrangère, mais le district, où le fait raconté venait de se passer, au reste de la Palestine elle-même. — Après tout, la supposition la plus naturelle paraît être celle d'une contrée voisine de la Palestine, comme la Syrie, dans la capitale de laquelle se trouvait une si nombreuse chrétienté grecque.

Quatrième question : Quel a été *l'auteur* du I[er] évangile?

a) S'il s'agit du *livre des Logia*, je pense qu'à proprement parler, cet auteur n'a pas été un individu unique. Il n'y avait pas un seul homme ou même un seul apôtre, à la mémoire et à l'intelligence duquel eût pu être confiée exclusivement la composition d'un tel document. Il s'agissait de réunir pour l'Eglise les déclarations essentielles du Seigneur sur la nature et la marche du Royaume de Dieu qu'il était venu fonder ici-bas, de formuler en quelque sorte la charte de la nouvelle alliance d'une manière conforme à ses volontés. Une œuvre pareille ne pouvait être accomplie par un seul des quelques témoins qui avaient accompagné Jésus et recueilli ses pensées. Comme l'a bien

dit *Weizsæcker (Apost. Zeitalt.*, p. 384), « il fallait ici la *coopération* de plusieurs témoins. » Le vrai auteur du livre des Logia, tel que nous le concevons, fut donc, non pas *un* apôtre, mais l'apostolat.

Il est clair cependant que la tâche de la rédaction dut être remise à l'un d'eux. Si même le titre : *Selon Matthieu,* attaché dès le commencement au I[er] évangile, ne nous indiquait pas un nom, nous supposerions avec vraisemblance que, parmi les apôtres, celui auquel fut confiée cette tâche, fut l'ancien péager Lévi, portant dans l'Eglise, comme apôtre, le nom de Matthieu. Les autres avaient appris à manier le filet ou à conduire la charrue ; la profession de Matthieu, comme secrétaire au bureau de péage, l'avait habitué à l'usage de la plume. Et lors même que le titre *Selon Matthieu* est celui de tout l'évangile, et non spécialement celui du recueil des Logia, il n'en reste pas moins que le nom de cet auteur s'applique surtout aux discours qui forment la partie essentielle du livre.

b) Pouvons-nous envisager cet auteur comme étant aussi celui *de l'évangile grec?* Il faudrait admettre dans ce cas que l'apôtre, après avoir composé en araméen les Logia, avait pris de nouveau la plume pour reproduire en grec les discours et les insérer dans un évangile complet. Mais il est peu naturel, me semble-t-il, de supposer chez un apôtre le cas bien rare d'un auteur se traduisant et se republiant lui-même. D'ailleurs bien des indices s'opposent à cette manière de voir. Nous dirons un mot plus tard des petites différences entre son récit et celui des deux autres synoptiques, comme la mention de *deux* démoniaques guéris à Gadara ou de *deux* aveugles guéris à Jéricho, ou le fait de la mort de la fille de Jaïrus, placé trop tôt par Matthieu, différences pour lesquelles on peut à la rigueur trouver des explications plus ou moins plausibles. Je veux

parler de faits plus graves, comme la confusion des deux premiers retours en Galilée (IV, 12), que commettent Matthieu et Marc (I, 14), ou la liaison étroite des deux récits de l'entrée à Jérusalem et de l'expulsion des vendeurs, que Matthieu place le même jour (XXI, 12-17), tandis que nous voyons clairement, par Marc (XI, 11 et 15), que le second de ces faits n'a eu lieu que le lendemain du jour où s'était passé le premier; ou l'entretien sur le dessèchement du figuier, que Matthieu place immédiatement après la malédiction prononcée par Jésus (XXI, 20), mais qui n'eut lieu que le lendemain d'après le récit plus circonstancié de Marc (XI, 12 et suiv.). Laissant là ces questions de détail, je m'arrête à un fait qui me paraît décisif : c'est la relation étroite qui unit la narration du premier évangile à celles du second et du troisième. Ces trois écrits appartiennent évidemment au même genre de composition : même caractère anecdotique et fragmentaire; même choix de discours et de miracles; une foule de phrases et de membres de phrases identiques; surtout mêmes omissions considérables, telles que celles du premier séjour en Judée et de tous les voyages subséquents à Jérusalem; puis enfin même manque de clarté sur le point si important du jour de la mort de Jésus.

Ce sont là autant de preuves de la parenté étroite qui existe entre la composition du premier évangile et celle des deux autres synoptiques. Il ne faut donc pas voir en lui, par contraste avec eux, une œuvre d'un jet, le produit du souvenir immédiat et personnel d'un témoin; c'est bien plutôt une branche issue du même tronc que les deux autres synoptiques; et si la tradition apostolique a formé le fond de ces deux derniers, elle doit être également à la base du premier. Quelle différence

avec le quatrième évangile! Celui-ci, un écrit d'un jet, ayant un style tout particulier qui ne ressemble à aucun autre, renfermant des matériaux nouveaux et originaux, étrangers à la tradition! Cette tradition commune, l'auteur la connaît, il la domine, il la complète; il la corrige souverainement, comme quelqu'un qui non seulement sait mieux, mais qui est sûr d'être reconnu pour tel. Nulle trace d'une élaboration antérieure du sujet traité, qui s'interposerait entre les faits et le récit, soit quant au fond des choses, soit quant à la manière de les raconter. Le souvenir indépendant, personnel, perce dans les moindres détails du récit (comp. par exemple I, 35-43 ou XX, 1-10), et ce style si individuel reste parfaitement égal à lui-même du commencement à la fin de l'écrit. La différence entre l'écrit réellement apostolique et le I^er^ évangile est sensible.

Et, néanmoins, à côté de tous ces indices contraires à la rédaction de celui-ci par la main de l'apôtre Matthieu, il en est d'autres non moins parlants qui attestent son intervention personnelle dans cette narration; ainsi, comme nous l'avons vu, l'emploi de son nom apostolique dans le récit de sa vocation (IX, 9) et l'adjonction expresse de son titre de péager à son nom de Matthieu dans la liste des apôtres (X, 3). Un symptôme, insignifiant en apparence et pourtant significatif, est encore la place qu'il occupe dans la quatrième paire d'apôtres; son nom est ici placé après celui de Thomas, tandis que, dans Marc et Luc, c'est Matthieu qui occupe la première place. L'apôtre ne pouvait déplacer les paires; mais il pouvait se déplacer lui-même dans sa paire. Il y a encore dans cet évangile deux paroles de Jésus très spéciales, qui ne sont pas entrées dans la tradition et qu'un témoin seul peut avoir conservées. La première est la commission que

Jésus donne à deux de ses disciples pour l'homme chez qui ils doivent préparer le repas pascal à Jérusalem : « Le Maître te fait dire : Mon temps est proche ; que je fasse la Pâque chez toi avec mes disciples » (XXVI, 18). Cette parole, qui ne se trouve que dans Matthieu, est d'autant plus frappante qu'elle *déclare* et qu'elle *explique* l'anticipation que Jésus est obligé de faire du repas pascal, en le célébrant un jour avant celui que prescrivait la loi et qu'observait tout le peuple. C'était, si je ne me trompe, le soir du 13 nisan, au moment où allait commencer le 14 (le jour où on se préparait à la fête en enlevant tout levain des maisons), que Jésus s'exprima ainsi, comme pour dire : « Demain soir, il serait trop tard pour moi ; car le moment de ma mort est tout proche. Que je fasse maintenant (ποιῶ, le présent) la Pâque chez toi, avec mes disciples. » C'est là la seule liaison logique possible entre les deux propositions que renferme cette parole. Les disciples pensaient au repas du lendemain ; mais Jésus, qui connaissait la trahison de Judas et qui comprenait bien que ses ennemis se hâteraient de profiter d'une opportunité si inattendue, avait en vue le soir même de ce jour où il donnait cet ordre. Il n'avait pour ce soir-là aucune concurrence à craindre quant à la salle ; et quant à l'agneau pascal, il ne devait pas y en avoir d'autre cette fois que Jésus lui-même se dévouant pour les siens et se donnant à eux dans la *Sainte Cène*.

Cette parole conservée par Matthieu et par lui seul renferme donc implicitement la justification de toute la narration johannique, et elle est d'autant plus remarquable qu'elle contraste avec le manque de précision de la narration synoptique. Son authenticité résulte précisément de ce désaccord apparent avec les trois récits synoptiques ; un témoin peut seul l'avoir ainsi conservée et reproduite

malgré ce désaccord. L'autre parole remarquable que Matthieu seul a également conservée et dont le souvenir s'explique facilement par l'impression qu'elle a dû faire sur l'ancien péager, est celle-ci (XI, 28-30) : « Venez à moi, vous tous qui êtes travaillés et chargés, et je vous donnerai le repos ; prenez sur vous mon joug et laissez-vous instruire par moi, parce que je suis doux et humble de cœur. » Qui pouvait s'approprier cette parole et la graver pour jamais dans son cœur, mieux que le péager qui avait été froissé bien souvent sans doute par la morgue des pharisiens et qui pouvait si bien comparer avec leur sainteté factice la sainteté réelle, et en même temps pleine de douceur et de charité, du docteur nouveau qui parlait ainsi !

Ce qui montre surtout l'origine apostolique du I^er évangile, c'est la manière en laquelle il nous donne l'impression de la puissance de la parole de Christ. L'auteur décrit lui-même cette puissance en ces mots (VII, 28) : « Et les foules étaient hors d'elles à l'ouïe de sa doctrine ; car il les enseignait comme ayant autorité et non comme leurs scribes. » Chez ceux-ci, des discussions subtiles sur les textes de l'Ancien Testament, dans lesquelles chaque docteur cherchait à surpasser l'autre en savoir et en perspicacité ; mais en Jésus, la vérité divine immédiatement contemplée, humainement vécue et exprimée, coulant de source, et se révélant aux consciences droites dans un langage absolument dénué d'ambages et de subtilités ! Si nous pouvons encore nous faire une idée de la puissance exercée par Jésus comme orateur populaire, c'est certainement au premier évangile que nous le devons. Le meilleur moyen d'apprécier la beauté unique des paroles de Jésus, telles que le premier évangile nous les a transmises, c'est de les comparer avec les élucubrations des

écrivains qui, un peu plus tard, à bonne intention parfois, ont essayé de faire parler Jésus à leur guise. Parmi cette foule de paroles attribuées à Jésus, dont *Resch* a réussi à réunir tant d'exemples, on est immédiatement frappé du style à la fois trivial et recherché, aussi bien que du contenu prétentieux et alambiqué. A une ou deux exceptions près, toutes ces paroles pourraient retomber dans l'oubli sans que le monde y perdît la moindre parcelle de vérité, tandis que pas un mot des discours de Jésus conservés dans les Logia de Matthieu n'est banal ou sans portée morale. « La plus grande partie d'entre ces paroles, dit *Jülicher*, — il eût pu dire davantage sans crainte d'exagération, — peut fort bien avoir été consignée par un apôtre, à peu près comme nous les lisons dans Matthieu » (p. 191). L'élévation soit du fond, soit de la forme, reste constamment égale à elle-même, et celui qui a ainsi reproduit ces discours ne peut guère l'avoir fait que sous la même impression dont étaient saisis les huissiers du Sanhédrin quand ils s'écriaient : « Jamais homme n'a parlé comme cet homme. »

Comment tenir compte d'une manière équitable de ces indices en quelque sorte opposés que nous venons de remarquer dans le premier évangile, ceux qui ne permettent pas d'attribuer la rédaction de cet écrit à la plume de l'apôtre et ceux qui prouvent son intervention dans sa composition ? Il n'y a, me paraît-il, qu'un seul moyen de concilier ces critères internes contradictoires. De même que Pierre avait avec lui, comme compagnon d'œuvre et comme secrétaire, l'évangéliste Marc, et que celui-ci nous a rendu la tradition apostolique, telle qu'il l'entendait sortir de la bouche de cet apôtre, de même que Paul était accompagné de Timothée et de Silas dans ses voyages, de même l'apôtre Matthieu, en quittant la Palestine pour se consa-

crer à l'évangélisation des nations grecques environnantes, n'a pas entrepris seul cette nouvelle tâche. Il s'est fait accompagner d'un disciple dévoué, qui lui avait servi jusque-là de collaborateur. Seulement le nom de ce disciple est resté ignoré. Ce fut à lui que Matthieu remit le soin de reproduire en grec le livre des Logia. C'était là une tâche de confiance que lui seul pouvait transmettre à un autre ; en même temps il confia à son disciple le soin de joindre aux Logia une narration de la vie de Jésus, telle qu'elle s'était formulée à Jérusalem (non sans la coopération de Matthieu lui-même), narration qui était pour les discours un cadre indispensable. Ainsi se comprend le manque de couleur locale et de détails descriptifs qui frappe dans les récits du premier évangile ; ainsi s'expliquent aussi plus facilement les inexactitudes plus ou moins considérables que l'on y remarque en les comparant avec ceux des deux autres et surtout avec celui de Jean. Et, d'autre part, l'on se rend compte des raisons pour lesquelles le cachet personnel de Matthieu y est si profondément empreint.

Jérôme nous dit qu'on ignorait de son temps le nom de celui qui a traduit l'écrit araméen de Matthieu ; on l'ignorera certainement toujours. Le plus beau tableau peut-être du salon carré du Louvre, celui du *Jeune homme inconnu* plongé en méditation, est d'un artiste resté ignoré. Ainsi le livre auquel l'humanité est peut-être le plus redevable, celui qui a ouvert le monde et l'ouvre encore tous les jours au Royaume des cieux, a pour auteur un écrivain dont l'histoire n'a pas gardé le nom. On comprend que ce nom se soit perdu entre le nom de Celui qui était l'objet de son livre et le nom de l'apôtre qui en était indirectement l'auteur.

Quant aux *sources* auxquelles cet auteur a puisé son

récit, nous n'en avons jusqu'ici, me paraît-il, constaté que quatre :

1° Les renseignements, oraux ou écrits, qui sont à la base des récits de l'enfance (ch. I et II);

2° Les Logia de Matthieu;

3° La tradition apostolique, spécialement sous la forme en laquelle la reproduisait Matthieu;

4° Quelques récits qui n'appartenaient pas à la tradition apostolique et que l'auteur doit avoir recueillis privément à Jérusalem (la résurrection de quelques morts au moment de la mort de Christ; leur apparition après la résurrection à divers habitants de la ville; l'ange se tenant sur la pierre roulée du sépulcre et la fuite des gardiens à cette vue; le bruit répandu par les Juifs de l'enlèvement du corps par les disciples, etc.). Mais il faut bien se garder de confondre avec ces faits particuliers la scène finale XXVIII, 16-20, qui a eu lieu en présence des Onze et probablement de toute la foule des croyants galiléens, les 500 dont parle Paul 1 Cor. XV, 6; car on pourrait difficilement assigner une autre place à cette apparition en présence d'une assemblée si nombreuse.

Parmi les sources du premier évangile jusqu'ici constatées, je ne cite pas l'évangile de Marc, envisagé comme telle par un si grand nombre de critiques. C'est là une question à examiner plus tard; voir le chapitre V du présent volume.

V

La vérité des récits renfermés dans le premier évangile.

Personne aujourd'hui ne doute qu'il ait existé en Judée au temps des premiers empereurs romains un homme appelé Jésus, qui s'est distingué par sa sainteté, par ses enseignements et par une foule d'actes tenus pour miraculeux par ceux qui en étaient témoins et par lui-même ; on admet encore que cet homme, condamné comme blasphémateur et crucifié sur les instances des chefs de son peuple, a néanmoins réussi à rassembler autour de lui un groupe de croyants qui sont devenus le noyau de la chrétienté actuelle.

Ces faits ne reposent pas seulement sur le récit de nos évangiles, mais aussi sur les rapports d'écrivains juifs ou païens (Josèphe, Tacite, Suétone); ils ne sont plus guère contestés aujourd'hui. Mais ce que l'on nie, c'est la vérité de certains traits qui caractérisent cette histoire et qui dépassent absolument le cours de la vie ordinaire ; ce sont les miracles dont elle est remplie. Comme presque toutes les objections particulières que l'on élève contre la vérité du récit évangélique se rattachent à cette objection principale, c'est de la question du miracle que je m'occuperai en premier lieu. Il va sans dire que je ne prétends pas présenter ici une discussion complète sur ce sujet. Je désire considérer ici avant tout deux faits : 1° celui qui est le fondement de toute l'histoire, la création ; 2° celui qui en est le point culminant, l'apparition, au sein de notre humanité déchue, d'un être saint et sans péché.

1. Le fait de la *création* ne saurait être nié que par ceux qui nient l'existence de Dieu. Il faut dans ce cas affirmer l'éternité du monde; mais le monde est en progrès journalier et la notion d'un progrès éternel se contredit elle-même; car un progrès éternellement commencé serait aussi éternellement achevé. Or, si l'univers a eu, aussi bien que le temps lui-même, un commencement, ce ne peut être que par un acte de la volonté divine, et c'est là le miracle des miracles, celui qui dépasse et comprend à l'avance tous les miracles particuliers. Ou dira-t-on peut-être que dans ce miracle initial le Créateur a épuisé d'un coup toute la plénitude de sa puissance et abdiqué dès lors en faveur des lois qu'il a données à la nature? Non; car, pour que l'univers ne retombe pas dans le néant d'où il a été tiré, il faut une continuation incessante de la volonté créatrice. Puis, la création n'est pas un fait achevé et définitif; elle progresse incessamment par l'apparition d'êtres nouveaux. Elle n'a atteint que graduellement son état actuel et son terme voulu, l'apparition de l'être libre. Et précisément en face de cette créature privilégiée, qui pouvait devenir pour Dieu, d'un moment à l'autre, en vertu de sa liberté, un adversaire, en se faisant l'ennemie du bien, Dieu doit s'être réservé les moyens de maintenir sa souveraineté et de faire en tout état de cause rentrer l'homme dans la voie qui doit le conduire au but pour lequel il l'a tiré du néant. C'est sur le trésor *inépuisable* de la puissance divine que repose la possibilité du miracle.

Qu'est-ce qu'un miracle? Ce n'est pas, comme on le disait autrefois, une suspension de la loi que Dieu a établie dans la nature; ce n'est pas non plus, comme plusieurs le supposent aujourd'hui, une combinaison de la puissance divine avec cette loi, ou la mise en activité d'une

force naturelle encore inconnue de la science. Le miracle, au sens biblique du mot, a été exactement défini par *Scherer* comme « le produit d'une *force diverse* de celles dont l'ensemble constitue le système de la nature; c'est un acte direct et créateur de Dieu. » (Article sur l'*Apologétique en Angleterre*). Il va sans dire que c'est là pour lui une simple définition logique, qui n'implique aucunement la réalité du fait ainsi défini. Je ne la cite que parce que, comme pure notion, elle me paraît très exactement formulée. C'est bien ainsi que Jésus lui-même envisageait le miracle, quand il disait, pour expliquer la guérison de l'impotent (Jean V, 17) : « Mon Père agit jusqu'à cette heure et moi aussi j'agis. » Dieu n'est pas vis-à-vis du monde qu'Il a créé comme le fabricant d'une boîte à musique, se tenant inactif en face de la rotation du rouleau agencé par lui et jouissant passivement de son harmonie. Il ressemble plutôt, si l'on ose faire une telle comparaison, à l'organiste dont la pensée pénètre toutes les parties de son instrument et les fait vibrer de l'émotion dont il est pénétré lui-même, de manière à la communiquer à ceux qui l'écoutent, et, afin d'atteindre plus sûrement ce but, usant du moyen de renforcer le son qu'a ménagé d'avance le fabricant de l'instrument. « C'est en Dieu, dit saint Paul, que nous avons la vie, le mouvement et l'être. » Et Jésus déclare : « Il ne tombe pas un oiseau en terre sans la volonté de votre Père. » Il n'y a rien là qui porte atteinte à la régularité des lois de la nature. Dieu a établi ces lois comme la condition indispensable du travail libre et réfléchi de l'homme ; mais il n'a point entendu s'en faire à lui-même une chaîne. La nature n'est pas une roue destinée à tourner uniformément sur elle-même ; c'est un sol préparé en vue d'un but supérieur, en quelque sorte un terrain à bâtir, sur lequel doit

s'accomplir une seconde œuvre d'ordre moral et entièrement différent, l'éducation de l'être libre pour sa haute et éternelle destination : la réalisation du règne de Dieu. Or, les miracles appartiennent à cette nouvelle œuvre qui est supérieure à la nature et qui pourtant s'accomplit sur le terrain de la nature, et elle peut par conséquent exiger l'emploi de moyens qui, tout en agissant dans la nature, résultent d'autres forces que celles qui sont inhérentes à la nature.

C'est avec le sentiment distinct de sa participation à l'action divine en vue du but suprême dont nous parlons, que Jésus a accompli les œuvres qui portent le nom de miracles et que lui-même appelle des *signes*, les signes de la puissance de Dieu agissant par lui et destinés à le qualifier lui-même comme étant réellement ce qu'il prétend être. « J'ai un meilleur témoignage que celui de Jean (Baptiste). Les œuvres que mon Père m'a donné le pouvoir de faire, ces œuvres que je fais, témoignent de moi que le Père m'a envoyé. » Dans ces mots se révèle la conscience intime qu'avait Jésus de la force divine par laquelle il accomplissait ses miracles. D'un côté, c'est Dieu qui lui donne le pouvoir de les faire, et de l'autre, il les accomplit lui-même, le pouvoir du Père passant par sa volonté d'homme : « Père, je te rends grâces de ce que tu m'as exaucé; je sais bien que tu m'exauces toujours » (Jean XI, 41). C'est Dieu qui ressuscite Lazare; mais, d'autre part, Jésus explique ce miracle en se nommant presque dans le même moment : « la résurrection et la vie. » C'est donc lui aussi qui ressuscite. Le sentiment de *la puissance divine s'exerçant par lui* pourrait-il s'exprimer plus clairement[1] ?

[1] Et c'est en face de ces paroles et de tant d'autres semblables que M. *Sabatier* prétend que « l'explication qui rapporte les miracles

On a prétendu souvent que Jésus ne donnait nullement ses miracles comme des moyens de produire la foi. Il est très vrai qu'il en a appelé quelquefois à un moyen d'un ordre plus élevé, du moins pour ceux qui possèdent un sens spirituel plus cultivé. Mais ce sens n'existe pas chez tous; il fait défaut parfois même à ses apôtres; Jean XIV, 11, Jésus leur dit : « Croyez-*moi*, que je suis dans le Père et que le Père est en moi; sinon, croyez *à cause de ces œuvres-ci;* » c'est-à-dire : Si vous ne *me* croyez pas (sur parole), croyez-moi à cause de ces œuvres que mon Père me donne le pouvoir de faire. Le vrai chemin, suivant lui, serait donc de croire en *sa personne* sur parole, mais ceux qui ne savent pas discerner immédiatement le caractère divin de cette révélation en parole, ceux-là devraient du moins avoir des yeux et suppléer par la vue au manque de sens moral. Les miracles étaient donc bien aux yeux de Jésus un moyen de croire, quoique non le plus élevé. Ils pouvaient disposer le cœur à la foi. La même conclusion ressort de la parole Jean X, 37 et 38 : « Si je ne fais pas les œuvres de mon Père, ne *me* croyez pas; mais si je les fais, lors même que vous ne *me* croiriez pas, croyez à *ces œuvres.* » Le lendemain de la multiplication des pains, Jésus dit aux troupes qui l'avaient suivi (Jean VI, 36) : « Vous m'avez vu (multipliant les pains) et (pourtant) vous ne croyez point! » Selon lui, la foi, une certaine foi, du moins, aurait dû résulter de cette vue. La même pensée résulte aussi de cette menace de Jésus (Matth. XI, 20 et suiv.) : Chorazin et Bethzaïda seront traitées plus rigoureusement que Tyr et Sidon, parce que, *malgré les miracles dont elles ont été les témoins*, elles ne

directement à Dieu, n'est point dans le sens des récits évangéliques et n'est qu'un expédient de *la théologie moderne* » (*Encycl. d. Sc. relig.*, Art. *Jésus-Christ*, t. VII, p. 368).

se sont point converties, comme l'eussent fait les habitants de ces villes païennes ; et Capernaüm, que la présence de Jésus et la vue de ses miracles avaient élevée jusqu'au ciel, descendra jusque dans l'Hadès, parce que Sodome aurait mieux profité de pareilles grâces et qu'elle existerait encore aujourd'hui, si elle en eût été l'objet.

Jésus ne saurait affirmer plus clairement tout ensemble la causalité divine de ses miracles et l'influence qu'ils devaient exercer pour amener à la foi ceux qui en étaient les témoins. Le sentiment intime de Jésus, en accomplissant ces œuvres extraordinaires, était que le Père *demeurant en lui* (Jean XIV, 10 : ἐν ἐμοὶ μένων) était celui qui les accomplissait par lui. Nier le caractère surnaturel de ses œuvres, c'est donc prétendre donner une leçon à la conscience religieuse de Jésus. Nous avons vu plus haut comment quelques théologiens de nos jours traitent sa conscience *morale ;* nous voyons ici qu'ils ne respectent pas davantage sa conscience *religieuse.* C'est nous, nous chrétiens du XIX[me] siècle, qui avons mission d'apprendre à Jésus ce qu'étaient ses propres œuvres !

Sans doute, l'action toute-puissante de Dieu s'enveloppe habituellement dans l'enchaînement naturel des causes et des effets ; mais quand, par la faute de l'homme, le char de l'histoire vient à s'embourber, il faut bien qu'il reste en Dieu la force et le moyen de le remettre en marche. Ce moyen, c'est le miracle.

2. Le second fait sur lequel il importe d'insister ici, puisqu'il est en quelque mesure parallèle à celui de la création, c'est la sainteté parfaite de Jésus. Si ce fait est réel, il surpasse tous les miracles particuliers que Jésus a pu opérer. Or ce miracle est en relation étroite avec un autre, la naissance exceptionnelle de Celui qui l'a accompli. Nous possédons deux récits de la naissance de

Jésus ; il est bien évident qu'ils n'appartiennent, ni l'un ni l'autre, au grand courant de la tradition apostolique. C'est ce que prouve leur omission chez Marc, l'évangile qui paraît être la rédaction de cette tradition sous sa forme la plus simple et la plus primitive. Ces deux récits proviennent donc de renseignements privés, et les différences que l'on remarque entre eux et qui semblent aller jusqu'à la contradiction, prouvent qu'ils procèdent de deux sources différentes. Ce qui est surtout mis en relief dans Matthieu, ce sont les impressions de Joseph, sa lutte intime, ses anxiétés et l'apparition de l'ange qui y met fin. Dans le récit de Luc ressortent surtout les impressions de Marie, son abandon à la volonté de Dieu et son sentiment d'adoration. Il est même fait expressément allusion par deux fois à ses expériences intimes (II, 19 et 51), et cela en des termes qui trahissent un souvenir absolument personnel. On peut donc assez naturellement supposer que le récit du premier évangile est parvenu à son auteur du côté de Joseph, et cela sans doute par l'intermédiaire de Jacques, qui fut, après Jésus, le chef de la famille ; et que les détails si frappants du récit de Luc lui sont parvenus du côté de Marie, peut-être par l'intermédiaire de Jean, avec l'évangile duquel celui de Luc présente des affinités si remarquables.

Si donc ces récits n'offrent pas la même garantie que ceux qui appartiennent à la tradition apostolique générale, ils n'en sont pas moins dignes de créance. Les différences qui existent entre eux attestent leur indépendance réciproque et confirment la réalité du fait qui en est le fond et qui seul explique cette condition essentielle du salut chrétien : la sainteté parfaite de Jésus. Mais cette sainteté parfaite est-elle réelle? Il semble au premier coup d'œil qu'il soit impossible de s'en assurer ; car il s'agit

ici de ce qu'il y a de plus intime dans la personne d'un homme qui a vécu il y a vingt siècles et d'un fait sur lequel ses propres contemporains n'auraient pu porter un jugement certain. Pouvons-nous, nous, aujourd'hui pénétrer dans la profondeur du cœur de Jésus pour constater la pureté parfaite de ses sentiments les plus secrets? Nous le pouvons, je pense; et voici comment :

La délicatesse morale dont il était en tout cas doué, ne nous permet pas de douter de la vigilance qu'il exerçait sur lui-même. Or il n'a jamais parlé du péché comme devant s'en accuser lui-même, mais uniquement comme ayant autorité pour le pardonner *sur la terre* (ἐπὶ τῆς γῆς), ainsi que Dieu le pardonne dans le ciel (Matth. IX, 6). De tous les vrais sentiments humains, le seul dont nous ne trouvions pas en lui la trace, est celui de la repentance. Il établit formellement une opposition morale entre lui et ses auditeurs quand il leur dit : « Si *vous, qui êtes mauvais*, savez donner de bonnes choses à vos enfants..... » Si Jésus eût voulu par là les opposer à Dieu et non à lui-même, il aurait certainement dit, comme nous le ferions tous : Si *nous* qui sommes mauvais... Il en est de même de sa parole adressée à Nicodème : « Il faut que *vous naissiez* de nouveau. » On ne découvre nulle part dans sa vie l'indication d'une crise semblable à celle que nous nommons la conversion. Quand il adresse à ses adversaires ce défi : « Qui de vous me convaincra de péché? » s'il n'avait pas eu, selon l'expression de *Keim*, « une conscience sans cicatrice, » il eût dû rougir de la réticence honteuse qu'impliquerait une telle question. Comment, enfin, s'il se sentait sous le poids de quelque faute, pourrait-il croire qu'il est venu pour se donner lui-même *en rançon* pour les péchés des autres (Matth. XX, 28; Marc X, 45)?

Cette conscience de son innocence n'implique pas seule-

ment l'absence de toute connaissance d'un péché extérieur. Jésus se sent pur au dedans comme au dehors. Lui qui taxe d'adultère un regard de convoitise, de meurtre une parole inspirée par la colère ou par la haine, s'il avait jamais observé en lui de pareils sentiments, eût-il pu, sans baisser les yeux, adresser de telles paroles à ses auditeurs, en disant, comme du haut d'un tribunal : « Mais moi je vous dis. »

On ne nie pas que la conscience de Jésus fût pure de toute tache ; mais on prétend que cela ne prouve pas encore sa sainteté réelle et absolue. M. *Sabatier* dit (*Encyc. d. Sc. rel.*, art. *Jésus-Christ*, VII, p. 368) : « Il ne peut être question de la sainteté objective du Christ, mais seulement d'une sainteté subjective, conçue comme *un état intègre de conscience* » (c'est moi qui souligne ces mots). Je crois, quant à moi, qu'il est possible de remonter de la conscience subjective, que Jésus avait de sa sainteté, à l'objectivité absolue de cet état moral. Il est une expérience que les faits constatent chaque jour, c'est que plus un homme progresse dans la sainteté, plus il est prompt à surprendre le moindre symptôme de péché, le moindre sentiment impur qui vient à souiller son cœur, plus il est humilié et douloureusement affecté d'un pareil fait. La glace la plus pure est aussi celle qui se trouble le plus vite au contact de la vapeur ; plus l'odorat est délicat, plus il est sûrement choqué par l'odeur d'un objet gâté. Si Jésus n'eût pas été objectivement saint, il eût été le plus humilié et le plus repentant des hommes. Autrement il faudrait lui refuser non seulement la sainteté subjective qu'on lui accorde, mais le simple degré de perspicacité morale ou de sincérité qui se trouve chez les saints qui s'efforcent de marcher sur ses traces.

Si donc Jésus a été non seulement subjectivement,

mais aussi, et en raison de ce fait même, absolument saint, on doit reconnaître en cela le phénomène le plus extraordinaire de l'histoire de l'humanité et accorder qu'un fait aussi absolument exceptionnel doit avoir eu une cause également exceptionnelle. C'est à ce postulat que répond le récit évangélique de la naissance miraculeuse. On dira peut-être que c'est là en faire une légende explicative, dérivée du fait même dont nous parlons. Soit! Mais dans ce cas, la naissance de cette légende est elle-même la preuve de la réalité du fait auquel elle doit son origine.

Le philosophe *Charles Secrétan* a écrit, dans *La Raison et le Christianisme*, les lignes suivantes : « S'il est certain que l'humanité est corrompue dans ses premiers organes et dans ses premiers actes, que l'impulsion au mal est devenue l'un des éléments de notre nature, il est clair que l'apparition d'un homme sans péché est absolument contraire à l'ordre accidentel introduit par la chute, et qu'elle forme le commencement d'un ordre nouveau. Entre l'idée d'un homme excellent, du premier génie religieux, du meilleur des hommes, et celle d'un homme pur, de l'*idée* vivante, il y a l'infini. Reconnaître la pureté de Jésus-Christ, c'est faire le pas décisif, c'est admettre la réalité de l'économie divine, c'est tout accorder. Après cela, la conception immaculée du Sauveur ne nous étonnera plus..... Jésus est le second Adam, le commencement d'une nouvelle humanité qui se greffe sur la première pour la transformer. Jésus est une nouvelle création de Dieu. Une nouvelle création de Dieu n'est pas plus incroyable que la première qui est le miracle des miracles, le miracle universel, le miracle absolu..... Pourquoi les évangiles assurent-ils que Jésus est né de femme sans avoir eu d'homme pour père? Assurément nous ne l'aurions pas imaginé, pas plus que le reste. Mais le fait étant donné, il me semble

que nous pouvons le comprendre. L'homme ne représente-t-il pas dans la société humaine l'initiative individuelle, le progrès, la particularité ; et la femme, la tradition, la continuité, la généralité, l'espèce? Le Sauveur ne pouvait pas être fils de tel ou tel homme en particulier, il devait être le fils de l'humanité. »

Et n'est-ce pas là, demanderai-je en passant, et malgré les hypothèses récemment avancées, la vraie explication de ce nom de *Fils de l'homme* que Jésus s'est donné lui-même avec une sorte de prédilection? non : le fils de tel individu particulier, mais le fils de la race elle-même, son fruit définitif, parfait, éternellement prévu et voulu.

Mais on objecte que, même dans la supposition d'une conception surnaturelle, l'hérédité du péché par l'intermédiaire de la mère n'en subsiste pas moins. La réponse à cette objection ressort d'une parole bien remarquable de l'apôtre Paul, Rom. VIII, 3 : « Dieu, ayant envoyé son fils dans une *chair semblable à la chair de péché* (ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας), a condamné le péché *dans la chair.* » La chair, dans le sens scripturaire du mot, désigne proprement l'organe de la sensibilité pour la jouissance et pour la douleur. De ce sens purement physique, le terme de chair passe souvent au sens moral et désigne le désir actif de la jouissance et la crainte qui fait chercher à échapper à la douleur. Jusque-là point de péché dans ce qui s'appelle la chair. Le péché ne commence qu'au moment où l'attrait du plaisir et l'effroi de la souffrance s'emparent de la volonté et l'entraînent à obéir à la satisfaction personnelle, en foulant aux pieds le sens du bien, la conscience du devoir, la loi de l'esprit. Jésus n'a pas péché en ayant faim et soif et en remerciant Dieu pour la satisfaction de ces besoins ; il n'a pas péché en cédant au besoin de repos et de sommeil après la fatigue. Il n'a pas même péché en

sentant à l'avance, aussi douloureusement que nous le ferions nous-mêmes, les coups de verge lacérant son dos, les clous transperçant ses chairs, la soif ardente et les autres tortures qui forment le cortège du supplice de la croix. Il n'a pas péché en éprouvant à Gethsémané une terreur mortelle à la pensée de ce drame sanglant qu'il voyait s'approcher de lui. Cette angoisse était le fait de *la chair*, mais non de la chair *de péché ;* celle-ci n'aurait commencé qu'avec le murmure contre la coupe que Dieu lui donnait à boire et le refus de la porter à ses lèvres ou de la vider jusqu'au fond. La chair *en elle-même* ne mérite aucune qualification morale ; elle ne prend le caractère de bonne ou de mauvaise que par sa relation avec l'esprit, soit qu'elle le domine ou qu'il la subjugue. Maîtresse, elle peut conduire aux plus grands crimes, comme cela se voit tous les jours. Servante, elle devient l'occasion des plus touchants et des plus héroïques sacrifices, comme on le voit à Gethsémané. Le moyen de briser son empire ne sera donc pas de l'affaiblir elle-même, de la changer ou de la détruire ; ce sera bien plutôt de fortifier l'esprit à tel point qu'il puisse recouvrer sa domination sur elle.

Ainsi donc la chair a bien pu être transmise à Jésus par sa mère sans qu'elle fût accompagnée du péché, celui-ci ne consistant que dans la relation anormale entre la chair et l'esprit. Or en Jésus l'empire de l'esprit sur la volonté a été librement et constamment maintenu, en dépit de toutes les sollicitations et les réclamations de la chair. Mais d'où vient qu'il en a été ainsi chez lui et lui seul ? « Ce qui est né de la chair, dit-il lui-même, est chair » (Jean III, 6). C'est là l'état de chose créé dans l'humanité par le fait de la chute ; tout ce qui naît est issu du penchant charnel et emporte avec soi dans la vie ce trait de la prépondérance de la chair sur l'esprit. L'alliance illi-

cite que la volonté humaine a contractée avec la chair par l'acte libre de la chute, s'est communiquée à toute la race par l'hérédité de la naissance. Le moi égoïste, avide de jouissance personnelle, ennemi du sacrifice de soi-même, a régné au sein de l'humanité et l'a entraînée au rebours de sa réelle destination. Il fallait rompre la chaîne et poser un commencement nouveau, comme Jésus lui-même le déclare dans cette antithèse qui complète la parole que je viens de rappeler : « Ce qui est né de l'Esprit, est esprit. » Voilà le remède : l'Esprit rompant en Jésus l'alliance contractée par la chute entre le penchant charnel et la volonté humaine, et rendant à celle-ci sa liberté première pour subjuguer la chair et la traîner même, si la volonté divine vient à l'exiger, sur l'autel sanglant du sacrifice ! Ce moyen était certes plus digne de Dieu et de l'homme que celui qui eût consisté à faire descendre Jésus directement du ciel à Capernaüm sans l'incarner dans le sein d'une mère où il pût prendre possession de la nature humaine. Ce n'eût pas été là une victoire sur l'ennemi, mais une fuite. Dieu a fait naître le restaurateur de l'humanité déchue *dans* la chair, mais non *de* la chair ; dans la chair, pour qu'il pût vaincre le péché dans le domaine même d'où le péché avait tiré sa victoire, mais non de la chair ; car il n'y a rien eu de charnel dans l'action du souffle d'En-haut, qui a déterminé le développement du germe prédestiné dans le sein de Marie, et fait naître le nouvel Adam prototypique, duquel doit procéder la nouvelle humanité répondant au but divin. Il a fallu pour cela cet Esprit créateur qui a fait au commencement surgir du chaos un monde de lumière et enfin une personnalité libre et souveraine. Lui seul pouvait replacer Jésus dans cette liberté que l'homme avait volontairement aliénée et, par cette liberté restaurée *en lui*, l'offrir

et la communiquer à tous ceux qui s'attacheraient librement à lui. Ce sont aussi ceux-là, les régénérés, que Jésus comprend dans l'expression : « Tout ce qui est né de l'Esprit, est esprit. » C'est même à eux que, d'après le contexte, s'applique avant tout cette parole. Mais si Jésus y décrit proprement la régénération des croyants, le mode exceptionnel de sa propre naissance n'en est pas moins affirmé implicitement par le principe renfermé dans cette déclaration. Si dans le cours de sa propre vie une nouvelle naissance n'a pas trouvé place, c'est que sa naissance proprement dite ne comportait aucun renouvellement pareil ; car c'était elle qui devait servir de point de départ et de principe à tout fait de régénération subséquent.

Nous terminons ces observations sur la naissance miraculeuse par ce mot frappant de *Ch. Secrétan* : « D'où vient qu'un saint nous soit né ? Ce n'est pas un hasard, un heureux accident de la nature ; il y en aurait au moins deux, j'imagine. Non, c'est un miracle. »

Il nous reste à parler de quelques faits particulièrement attaqués :

Et d'abord, celui de *la tentation.* — La croyance de Jésus à l'existence de Satan, cette soi-disant superstition du moyen-âge, n'est pas douteuse ; elle ressort surtout de l'exposé didactique et prosaïque qu'il donne sur ce sujet, Jean VIII, 44 ; et la preuve que sa victoire initiale sur l'ancien prince de ce monde était à ses yeux un fait réel, se trouve dans la parole si frappante que nous ont conservée Matthieu (XII, 29) et Luc (XI, 21 et 22), où Jésus se représente sous l'image d'un chef qui, avant de pénétrer dans le château-fort d'un chef ennemi et de livrer sa demeure au pillage, doit l'avoir vaincu en combat singulier ; après cela seulement il peut s'emparer de ses biens,

expression qui comprend ses trésors, ses esclaves et ses captifs. Telle est la comparaison par laquelle Jésus explique ses guérisons de possédés, que ses adversaires attribuaient à une complicité avec Satan. Bien au contraire, c'est en raison de ce qu'il a commencé par le vaincre dans un combat moral personnel qu'il peut maintenant lui arracher ses victimes. Que peuvent être cette lutte et cette victoire initiales, sinon le fait de la tentation, placé par nos trois synoptiques au seuil du ministère de Jésus? *Keim* a pleinement reconnu cette application (I, p. 570).

La multiplication des pains. — Après ce qui a été dit sur le miracle en général, je n'ai qu'un mot à ajouter sur celui-ci : En créant le grain de blé et en lui accordant la force de se multiplier chaque année, Dieu ne s'est pas dépouillé en sa faveur du pouvoir de décupler et de centupler la matière, ni du droit d'user lui-même de ce pouvoir, s'il trouve bon de le faire un jour. On peut dire la même chose du changement de l'eau en vin. En créant le cep de vigne et en lui attribuant le pouvoir de transformer chaque année en vin l'eau du ciel, Dieu n'a pas abdiqué lui-même ce pouvoir, ni le droit de l'exercer au besoin.

Le récit de *la seconde multiplication des pains* (Matth. XV, 32 et suiv.; Marc VIII, 1 et suiv.) mérite d'attirer un peu plus longtemps notre attention. Il est aujourd'hui d'usage en critique d'envisager ce récit comme un double de celui de la première multiplication. *Jülicher* l'appelle *eine Vergröberung* (comment traduire ce mot : épaississement? matérialisation?) de la première et déclare toute autre supposition indigne d'être discutée (p. 288). Mais quoi! les *quatre mille* hommes de la seconde multiplication, une exagération des *cinq mille* de la première! Le rassasiement opéré au moyen de *sept* pains dans la seconde, une amplification du miracle accompli au moyen de *cinq* dans

la première! Les *sept* corbeilles de morceaux restant après la seconde, un grossissement des *douze* recueillies après la première! Sur tous les points il y a diminution, non accroissement; ce serait donc une gradation *a majori ad minus!* Je demande ensuite, puisque l'invention du second fait n'a évidemment pas eu pour but de renforcer le premier, à quoi elle aurait dû servir? Serait-ce peut-être à motiver mieux le reproche si sévère et si humiliant que Jésus adresse aux apôtres un peu plus tard : « Quand je distribuai les cinq pains aux cinq mille hommes, combien remportâtes-vous de paniers pleins de morceaux? *Quand je distribuai les sept pains aux quatre mille, combien remportâtes-vous de corbeilles pleines de morceaux?* N'entendez-vous pas et ne comprenez-vous pas? Avez-vous le cœur endurci? Ayant des yeux, ne voyez-vous pas? des oreilles, n'entendez-vous pas? Et ne vous souvenez-vous pas? » Seraient-ce les apôtres eux-mêmes qui auraient inventé une seconde multiplication dans le but de pouvoir mettre dans la bouche de leur Maître une réprimande telle qu'à notre su il ne leur en a jamais adressé de pareille! Mais trêve à une supposition si absurde! Et c'est pourtant là ce qu'on serait forcé d'admettre. Il est plus simple, me semble-t-il, de croire que Jésus a trouvé bon de faire une seconde fois ce qu'il avait fait une première, si le même cas se reproduisant exigeait le recours au même procédé.

La marche sur les eaux. — Ce miracle rappelle le mot de *Charles Secrétan :* « La volonté, c'est la substance. » A ce miracle ont sans doute coopéré et la puissance que la volonté de l'homme possède sur son propre corps et celle que la volonté divine exerce sur l'ensemble de la nature.

La pêche du statère. — C'est ici l'un des récits les plus généralement traités de légendaires. Le fait en lui-même n'est pourtant pas sans exemple; on connaît l'histoire du

tyran de Samos. S'il y a miracle, il se trouve dans la coïncidence entre la trouvaille et le besoin qu'en avait Jésus. De pareilles coïncidences se rencontrent ailleurs que dans les romans, et la parole si originale et si élevée que Jésus a prononcée à cette occasion et que nul autre n'aurait inventée (Matth. XVII, 26 et 27), est la garantie de la réalité du fait qui y a donné lieu.

Les circonstances extraordinaires qui ont signalé le moment de la mort de Jésus. — L'obscurcissement du soleil au milieu du jour, rapporté dans les trois récits, est un fait qui n'est pas sans exemple (voir mon *Comment. sur Luc*, 3e éd., t. III, p. 535). Quant au tremblement de terre (dans Matthieu), ce phénomène est fréquent en Orient. Le miracle est donc, non dans ces faits, mais dans leur coïncidence avec la mort du Christ; et celui qui ne comprendrait pas que la nature elle-même ait pu jeter une note d'effroi dans le cours de cet événement, centre de l'histoire, risquerait bien de n'en avoir pas saisi la portée suprême. — Le déchirement du voile du temple, raconté par les trois synoptiques, est un acte divin symbolique, qui partage au plus haut point avec tous les miracles le caractère de *signe*, car il proclame l'abolition de la consécration spéciale du Lieu très-saint comme résidence de l'Eternel, et par conséquent aussi celle de la sainteté du Lieu saint, du parvis et du temple tout entier. En tuant son Messie, Israël a abattu son propre temple, comme Jésus l'avait prédit (Jean II, 19). Ce fait correspond en quelque sorte à celui du souverain sacrificateur déchirant son vêtement sacerdotal à l'ouïe d'une parole blasphématoire; c'est l'abolition du culte lévitique profané, qui cède la place au sacrifice unique et permanent. L'évangile des Hébreux parlait de la rupture de la poutre « d'une grandeur immense, » à laquelle le voile du Lieu très-saint était

suspendu. Cet écrit judéo-chrétien essayait par là sans doute de faire de la déchirure du voile un fait purement matériel, conséquence du tremblement de terre, et de lui ôter ainsi son caractère humiliant et tragiquement symbolique. — La résurrection de plusieurs saints au moment de la mort de Jésus et leur apparition à certains habitants de Jérusalem après la Résurrection, ne sont racontées que dans le premier évangile et n'ont pas fait partie de la tradition générale. Mais, si la mort de Jésus, en enlevant la condamnation du péché, a sapé le fondement du règne de la mort, un signe de cette victoire de la vie n'a-t-il pas pû être donné par une commotion sensible dans le domaine des morts? Sans doute l'apparition des fidèles revenus à la vie, comme cortège du premier ressuscité et gage de l'action universelle de cette victoire, est un fait dont l'objectivité échappe à toute appréciation; mais tout l'événement auquel il se rattache appartient à un ordre de choses qui dépasse les limites de notre conception rationnelle; enfin n'oublions pas que c'est ici le récit d'un disciple apostolique et non celui de l'apôtre lui-même.

La résurrection de Jésus. — Ce fait appartient à une catégorie qui diffère entièrement de celle des résurrections rapportées par les évangiles et opérées par Jésus. C'est ici un miracle accompli non par lui, mais sur lui, et par conséquent, s'il est réel, directement par Dieu lui-même. « *Dieu* a ressuscité Jésus, » dit Pierre (Act. II, 24). De plus, ce n'est pas seulement ici un corps que vient de nouveau habiter l'esprit qui l'a animé précédemment et qui doit bientôt le quitter de nouveau. Il s'agit d'une transformation du corps lui-même, destiné à servir de demeure à un être personnel élevé à un mode d'existence supérieur à celui de la terre. Du corps de chair qui a succombé, se dégage mystérieusement un corps d'une nature supérieure,

qui demeure encore en relation organique avec le premier. Car ce corps nouveau procède d'un principe de vie inhérent au corps ancien, comme l'on voit dans l'organisme végétal le germe imperceptible de vie renfermé dans le grain de semence s'épanouir en l'organisme nouveau destiné à remplacer l'ancien. En Jésus aussi, le développement de ce corps nouveau s'opère par degrés, et cela d'autant plus qu'il ne doit pas être une simple répétition de l'ancien, mais l'apparition d'un organe approprié à une vie nouvelle. C'est là ce qui explique les caractères en apparence opposés que présente le corps de Jésus ressuscité. D'une part, il mange, il boit, non parce qu'il en sent le besoin, comme on s'est plus d'une fois plu à le dire, mais pour convaincre les disciples de la pleine réalité de ce corps, et en les invitant même à le toucher ; et d'autre part, il apparaît et disparaît subitement, comme s'il obéissait maintenant à la seule loi de la volonté. On comprend par là l'expression étrange qu'emploie Jésus, quand, entouré des disciples, il leur dit (Luc XXIV, 44) : « C'est là ce que je vous disais lorsque *j'étais encore avec vous.* » Il est au milieu d'eux, il leur parle, et déjà il n'est plus avec eux ! Dans son corps qui se transforme, il habite une autre sphère que celle où il se meut visiblement. Serait-il permis de comparer cet état transitoire à celui du papillon dont le corps nouveau se dégage par degrés de l'ancien dans le tombeau de soie où celui-ci s'est enfermé ? L'Ascension marque pour Jésus le terme et l'achèvement de la transformation du corps terrestre en *corps spirituel* (1 Cor. XV, 46). Ce terme employé par Paul est en apparence contradictoire, mais il désigne, non un corps de *nature* spirituelle, mais un corps destiné à servir d'organe à un *esprit* (vivifiant), et non plus seulement à une *âme* (vivante), comme dit l'apôtre.

Le premier évangile ne parle pas des diverses apparitions par lesquelles les apôtres ont été amenés personnellement à croire à la résurrection. Sa tenue est plus objective que celle du troisième. La manière dont les apôtres ont été amenés subjectivement à leur foi personnelle, n'appartenait pas à l'exposé de la dignité messianique de Jésus En échange, le premier évangile nous a conservé le souvenir de l'apparition solennelle de Jésus ressuscité, dans laquelle il a proclamé lui-même, en face de toute son Eglise d'alors, son élévation à la souveraineté universelle, dès longtemps assurée au Messie dans le Ps. II : « Je te donnerai pour héritage les nations, pour ta possession les bouts de la terre » (comp. aussi le Ps. CX, 1. 2). C'est là le fait qui importait à son sujet et qui formait le vrai couronnement de ce récit essentiellement messianique.

On peut alléguer encore contre la vérité du récit de notre évangile quelques erreurs historiques, qui ne touchent point à la question du surnaturel. Il y en a surtout deux auxquelles il importe de nous arrêter. Ce sont l'*omission des voyages à Jérusalem*, racontés par le IVe évangile ; puis l'*indication du jour de la mort du Christ*, dans laquelle notre récit diffère de celui de cet écrit.

Le premier de ces deux faits est certainement la difficulté la plus grande et la plus importante que présente la narration de Matthieu, aussi bien que celle des deux autres synoptiques. Mais cette circonstance même qu'elle se trouve chez tous les trois, prouve qu'il n'y a pas ici une lacune due à une cause purement individuelle et que l'omission dont nous parlons doit remonter jusqu'à la source commune d'où sont provenus les trois récits.

Avant tout, constatons que ces voyages à Jérusalem, au nombre de quatre et même de cinq (comp. Jean II, 13;

V, 1; VII, 10; X, 22; XI, 17 [Béthanie]), ne sont pas des compositions libres du quatrième évangéliste, mais qu'ils ont occupé une place réelle dans le ministère de Jésus. Depuis l'âge de douze ans où il avait fait son premier pèlerinage à Jérusalem, Jésus avait sans doute reparu souvent dans cette ville; et pendant les trois ans de son ministère, en particulier, comment n'aurait-il fait aucune tentative pour y accomplir ou du moins y préparer son œuvre? Il aurait suffi de cette absence prolongée pour rendre sa personne suspecte (Jean VII, 2-4). On considérait comme un devoir sacré pour chaque Israélite de célébrer au moins une fois par année l'une des trois grandes fêtes à Jérusalem, et la preuve que Jésus n'avait pas manqué à ce devoir se trouve dans une parole de Jésus lui-même conservée par Matthieu (XXIII, 37) et par Luc (XIII, 34): « Jérusalem, Jérusalem, combien de fois ai-je voulu rassembler tes enfants, comme une poule rassemble ses poussins sous ses ailes, et vous ne l'avez pas voulu! » Ces séjours, auxquels Jésus fait ici allusion, font comprendre les relations assez nombreuses avec divers habitants de la capitale ou du voisinage, constatées pendant son dernier séjour à la fête de Pâques; avant tout sa relation intime avec la famille de Béthanie (Matth. XXVI, 6 et suiv.); puis, la liberté avec laquelle il réclame d'un habitant de Bethphagé la monture dont il a besoin (XXI, 2 et suiv.), ou celle avec laquelle il fait dire à un habitant de Jérusalem (XXVI, 18): « Mon temps est proche; que je fasse la Pâque chez toi avec mes disciples. » Jésus avait donc en Judée tout un cercle de connaissances intimes dans lequel on l'appelait communément « le Maître » ou « le Seigneur » (Matth. XXI, 3; XXVI, 18. 49; Jean XI, 28; XIII, 13; Luc XII, 13; XXI, 7, etc., etc.).

Comment l'omission de ces voyages, dont nous consta-

tons ainsi diverses traces chez les synoptiques eux-mêmes, peut-elle s'expliquer dans leurs trois récits? Il me paraît que, puisque cette omission leur est commune à tous trois, il faut en chercher la cause ailleurs que dans la négligence ou l'ignorance de l'un d'eux en particulier, qui l'aurait occasionnée chez les deux autres ; car il faudrait avant tout expliquer cette étrange lacune chez le premier; puis, il faudrait faire comprendre comment l'un au moins des deux autres, au moyen de ses informations particulières, Marc, auditeur des récits de Pierre, Luc, en possession de sources si abondantes et si exactes, à lui complètement propres, n'aurait pas réparé cette omission. — On est donc forcé, pour expliquer cette commune lacune, si grave, de remonter à l'origine des trois narrations, à la tradition apostolique, le tronc d'où sont sortis, comme trois branches, nos synoptiques. Peut-être, en remontant jusque-là, trouverons-nous plus aisément l'explication du mystère.

Trois raisons me paraissent avoir empêché la tradition primitive de retracer les séjours de Jésus à Jérusalem : une raison de *prudence*, une raison tirée de *la difficulté* du sujet, et une troisième de son manque *d'utilité* au moment où la tradition se formait :

1° La tradition orale, formulée à Jérusalem sous les yeux et avec la participation des apôtres, avait des égards à observer envers les personnes encore vivantes, qui avaient joué un rôle, et surtout un rôle favorable à Jésus, durant ses séjours dans cette ville. Le Sanhédrin régnait encore en despote, et cela bien longtemps après la Pentecôte. Jean raconte (XII, 10) que ce corps délibérait, non seulement de faire mourir Jésus, mais aussi de se débarrasser de Lazare, parce que plusieurs croyaient en Jésus à cause de lui. On comprend donc combien il importait à la sécurité de Marthe et Marie, qui, à Béthanie, étaient

immédiatement sous la main des chefs, d'être, autant que possible, laissées dans l'ombre par la tradition orale. Aussi ne sont-elles point nommées dans le récit de l'onction de Béthanie (Matth. XXVI, 6-13 et Marc XIV, 3-9), où les deux récits ne mentionnent que la maison de Simon le lépreux; et quand Luc parle d'elles (X, 38 et suiv.), il les nomme, sans doute, mais en taisant le nom de l'endroit où elles habitaient et en disant vaguement : « dans un certain hameau (εἰς κώμην τινά), » sans qu'on puisse deviner d'après son récit s'il se trouve en Judée ou en Galilée. Il en est de même du nom du disciple qui avait frappé de l'épée à Gethsémané. S'il est omis dans les trois récits synoptiques, c'est sans doute qu'on avait soin de ne pas nommer Pierre dans la tradition orale, pour ne pas exposer cet apôtre à une recherche juridique. Mais lorsque Jean, écrivant beaucoup plus tard, après la ruine de Jérusalem et loin de la Palestine, composa son récit, il put parler plus ouvertement que ne l'avait fait la narration primitive et raconter en détail tout ce qui concernait la famille de Béthanie, l'intervention armée de l'apôtre et bien d'autres faits encore qui s'étaient passés à Jérusalem, comme les guérisons de l'impotent de Béthesda et de l'aveugle-né. Ainsi s'explique en particulier l'omission la plus étonnante, celle de la résurrection de Lazare, sur laquelle il importait surtout de garder le silence, aussi longtemps que l'omnipotence du Sanhédrin menaçait les personnes que concernait directement ce miracle et qui pouvaient en rendre témoignage de la manière la plus convaincante.

2° Une autre raison devait concourir encore à l'omission des séjours à Jérusalem dans la tradition : c'était la grande difficulté qu'il y avait à reproduire des discours aussi élevés que ceux que Jésus avait tenus en face des docteurs, à Jérusalem, par exemple celui qui est rapporté au ch. V de

Jean, ou des discussions aussi animées que celles racontées aux ch. VII et VIII, X et XII du même évangile. Il n'y avait peut-être qu'un seul apôtre, et certainement pas un seul évangéliste, qui eût pu consciencieusement essayer de reproduire devant le peuple de pareilles luttes et de pareils discours. Cette remarque s'applique même à de simples récits historiques, comme la scène palpitante de la comparution de l'aveugle-né devant le Sanhédrin ou les entretiens avec les deux sœurs de Lazare avant la résurrection de celui-ci. Quelle difficulté de faire entrer ces choses, sans les altérer, dans une narration publique destinée à être cent fois répétée! Mais surtout, comment entreprendre une semblable tâche quand il s'agissait des entretiens intimes de Jésus avec les disciples dans la dernière soirée de sa vie (Jean XIV-XVII)!

3° Enfin, à supposer qu'on eût tenté de le faire, malgré le sentiment d'insuffisance qui devait arrêter chacun, se représente-t-on comment des récits pareils eussent pu être compris et appréciés par des croyants sortant à peine d'un judaïsme légal ou d'un paganisme grossier? Le contenu du IVe évangile suppose des chrétiens déjà arrivés à un certain degré de maturité personnelle et participant en quelque mesure de l'état auquel se trouvaient élevés les apôtres après les deux ou trois années qu'ils avaient passées dans l'intimité de Jésus. Jeter des paroles comme celles des ch. XIV et XV de Jean, ou la prière du ch. XVII, dans la tradition orale des premiers temps, eût été non seulement inutile, mais dangereux. Au lieu d'attirer les foules, on les eût par là fatiguées et ennuyées. Nous en avons, me semble-t-il, la preuve dans le fait que les synoptiques, après avoir raconté tous trois la multiplication des pains, passent, tous trois aussi, sous silence le grand discours rapporté Jean VI, que Jésus a tenu

le lendemain à Capernaüm. La vue du miracle précédent et la présence personnelle de Jésus pouvaient seules donner à ce discours une autorité suffisante auprès de cette foule; et encore plusieurs mêmes d'entre les auditeurs ordinaires de Jésus ne purent l'écouter jusqu'au bout. Qu'en aurait-il été de ceux auxquels s'adressait la première évangélisation! Pour peu qu'on y réfléchisse, on comprend sans peine que l'évangélisation populaire des premiers temps de l'Eglise devait plutôt s'alimenter des scènes variées, touchantes, intéressantes, faciles à saisir de la vie galiléenne qui remplissent les synoptiques, que des scènes de luttes ardentes et des discussions violentes qui avaient rempli les séjours à Jérusalem. — Il y a dans cette omission commune, me paraît-il, un fait de la plus haute importance pour l'explication de l'origine des synoptiques.

La seconde erreur non moins grave que l'on reproche à notre évangile, c'est la contradiction qui doit exister entre son récit et celui de Jean à l'égard du *jour de la mort de Christ*. D'après Jean, en effet (comp. XIII, 1. 29; XVIII, 28; XIX, 31), Jésus a été crucifié le 14 nisan, jour où l'on immolait dans l'après-midi l'agneau et où l'on célébrait le soir le repas pascal. D'après Matthieu et les deux autres synoptiques, comme nous l'avons dit déjà, on est au contraire porté à admettre que la mort de Jésus n'eut lieu que le lendemain, dans l'après-midi du 15 nisan, le grand jour sabbatique qui ouvrait la semaine pascale.

J'ai exposé brièvement (p. 264) ce qui me paraît avoir été le cours réel des choses quant au dernier repas de Jésus; je crois pouvoir renvoyer pour plus de détails à mes *Commentaires sur Jean et sur Luc* (Jean, 3e éd., t. III, p. 605-613; Luc, 3e éd., t. II, p. 547-551), où sont développés les motifs qui, s'il y avait réellement conflit, décideraient la question en faveur du récit de Jean. Ce qu'il

me reste à expliquer ici, c'est le manque de netteté qui frappe dans les récits synoptiques. Ces récits n'affirment nullement, comme on le croit d'ordinaire, que l'entretien de Jésus avec les disciples sur le local où il fallait préparer le repas, ait eu lieu seulement au matin du 14 nisan, ce qui rendrait, il est vrai, notre explication impossible. Et, d'autre part, ils n'affirment pas non plus expressément, je le reconnais, que cet entretien et le repas qui l'a suivi aient eu lieu la veille au soir, ce qui ferait tomber le désaccord avec Jean. Mais les circonstances du temps exigent cette supposition. Car *Clément d'Alexandrie* nous apprend, dans un morceau conservé par le *Chronicon paschale*, que chacun prenait ses mesures pour s'assurer un local *dès le 13*, jour qui avait reçu pour cette raison le nom de προετοιμασία, c'est-à-dire d'*avant-préparation* (le jour de la *préparation proprement dite* étant le 14, où avait lieu l'enlèvement du levain). Quand donc les trois écrivains disent : « au premier jour des pains sans levain », ou, comme dit Luc : « arriva le jour des pains sans levain », rien n'empêche d'appliquer ces expressions au soir du 13, et même, quand Luc ajoute : « où il fallait immoler la Pâque », le sens est forcé, car, s'il eût voulu parler du soir du 14, il eût du dire : « où *l'on mangeait* l'agneau (immolé dans l'après-midi). » Ce qu'on peut reprocher au récit synoptique, c'est de ne pas s'être exprimé assez positivement sur ce point. Peut-être faut-il même reconnaître qu'une certaine confusion a eu lieu dans la tradition et a pu influer sur ce récit. Comme, en célébrant son dernier repas le 13 au soir, Jésus s'était conformé à plusieurs rites du repas pascal que le peuple célébrait le soir du 14 et auquel il voulait substituer le repas nouveau de la Sainte-Cène, peut-être s'était-il introduit une confusion entre ces deux repas si semblables, et cela d'autant plus

aisément que de l'un et de l'autre on pouvait dire qu'ils avaient eu lieu le soir du 14, c'est-à-dire le soir du 13-14 d'après le langage juif (quant au repas de Jésus) et le soir du 14-15 d'après notre langage occidental (quant au repas national de la Pâque)[1]. De là a pu résulter une confusion d'idées qui a influé sur la forme de la tradition consignée dans nos synoptiques.

Restent *certains détails* contenus dans le récit de l'ensevelissement et de la résurrection de Jésus, et que l'on tourne parfois en ridicule ; ainsi la garde placée au tombeau par les Juifs, qui, au soir du supplice, avaient laissé déposer le corps dans le tombeau de Joseph et qui, le lendemain seulement, s'aperçoivent du danger auquel ils se sont exposés et demandent à Pilate de faire garder le tombeau. Celui-ci y consent en leur disant, avec une pointe d'ironie : « Allez, gardez-le sûrement, comme vous savez faire. » Quant à moi, je ne vois rien dans tout cela que de très naturel. Au moment de la mort, tout enivrés de leur triomphe, ils n'avaient pas songé à une précaution à prendre ; ils n'y pensent que le lendemain. « Nous nous sommes souvenus (ἐμνήσθημεν), » disent-ils eux-mêmes pour expliquer cette demande tardive. De son côté, Pilate, qui avait accompli pour eux un si grand acte de complaisance, quant à l'essentiel, ne pouvait pas leur refuser ce service insignifiant qu'ils venaient encore lui demander. Quant à l'essai de corruption des gardiens, une fois la résurrection survenue et la précaution prise tournant à l'effet contraire, il est certain que les Juifs ont dû chercher à tout prix à neutraliser les conséquences de ce résultat

[1] Les expressions *érev hasschabbath*, soir du sabbat, et *érev happésach*, soir de la Pâque, signifient en hébreu le soir *veille* du sabbat ou de la Pâque, mais dans notre langage occidental, le soir du jour même du sabbat ou de la Pâque.

écrasant ; et plus le moyen qu'ils emploient pour cela, le sommeil prétendu des gardiens, est absurde, puisque, s'il était réel, il ne ferait qu'aggraver leur faute, d'autant mieux il prouve l'état désespéré où la cause juive se trouvait réduite par le cours imprévu des choses. Voilà tout ce que l'auteur a voulu dire, et il n'y a rien là que de fort sensé. La promesse faite aux soldats de les faire échapper au supplice en gagnant Pilate, n'est point incompatible avec ce que nous savons du caractère de son administration. Le récit de l'apparition de l'ange descendant du ciel pour rouler la pierre, puis s'asseyant sur elle comme sur un trône, a quelque chose d'un peu théâtral et diffère de la simplicité des apparitions angéliques dans les autres évangiles. *Meyer* appelle ce trait légendaire : l'épithète de poétique eût pu suffire. C'est ici l'un des points où l'on reconnaît peut-être la main du disciple de l'apôtre

Somme toute, si j'en excepte ce trait et peut-être quelques inexactitudes de détail, que j'ai signalées, dans le cours de ce récit évangélique, et si l'on fait abstraction des faits qui ne sont attaqués qu'en raison de leur caractère surnaturel, je ne pense pas qu'on rencontre dans cet évangile quoi que ce soit qui puisse faire mettre en doute la vérité de son récit. Le style est dans l'ensemble sans l'ombre d'emphase, absolument simple et précis, d'une dignité constamment soutenue, soit pour le fond, soit pour la forme; et quant aux paroles mises dans la bouche du Seigneur, leur sainteté reste, sans la moindre défaillance, à la hauteur de Celui qui doit les avoir prononcées.

Ce que l'on doit surtout admirer, c'est l'absence de toute ingérence de la personnalité de l'auteur dans son récit, son anéantissement complet, si je puis ainsi dire, en présence de Celui dont il retrace l'activité. Ce sont là des traits de sincérité, que la science peut parfois méconnaître,

mais auxquels le sens commun tout simple s'attachera et se confiera toujours sans réserve. C'est par l'effet de cette droiture de la simple conscience naturelle que l'Evangile a été cru dans le monde, non par l'effet des démonstrations scientifiques. L'apologétique de l'apôtre Philippe : *Viens et vois!* restera la bonne jusqu'à la fin, et en face de ce tableau évangélique chaque lecteur sérieux se sentira toujours forcé de souscrire à ce mot fameux : « C'est là une histoire dont l'inventeur serait plus grand que le héros. »

VI

Données traditionnelles.

Dans le premier chapitre, j'ai exposé la manière dont s'est formé le recueil de nos quatre évangiles, et dans ce but j'ai indiqué les traces de l'emploi progressif de ces écrits, telles qu'elles sont renfermées dans les déclarations patristiques. Dans le présent chapitre, qui concerne spécialement le premier évangile, j'ai commencé par traiter les questions relatives à la composition de cet écrit en partant des indices contenus dans le livre lui-même, avant de consulter les données de la tradition. Mais il importe, avant de terminer, de relever encore rapidement les déclarations des Pères sur ce sujet.

En formulant le résultat de la période qui s'est écoulée jusqu'à l'apparition du recueil évangélique tout formé chez Justin et Tatien, j'ai évité d'employer le terme de *canonisation*, parce que, comme je l'ai expliqué p. 114-123, ce mot me paraît suggérer l'idée fausse d'une décision ecclésiastique qui aurait conféré à ces quatre livres

l'autorité spéciale dont ils jouissent dans l'Eglise. Si une décision de cette importance avait eu lieu, l'histoire en aurait conservé quelque trace. Or ni Irénée, ni Clément d'Al., ni Origène, ni Eusèbe n'insistent sur une autre source d'autorité pour ces écrits que la tradition qui les a transmis à l'Eglise comme provenant du cercle apostolique. La distinction si tranchée entre ces quatre écrits et les nombreux écrits analogues n'a donc point été l'effet d'un acte officiel; elle est résultée naturellement de la considération croissante que l'Eglise a accordée à ces écrits, tant en raison de leur origine apostolique connue et traditionnellement attestée que par le sentiment immédiat de leur valeur propre. Ce sentiment était puissamment fortifié par la comparaison que l'on faisait de ces écrits avec les récits rivaux, procédant de sources en général inconnues et si peu dignes de leur sujet. Ce qu'on a appelé la canonisation de nos évangiles, leur admission à l'autorité exclusive qui leur a été conférée dans l'Eglise, a moins été une réelle élévation que leur maintien à la hauteur de leur dignité primitive, tandis que tous les autres perdaient de plus en plus le crédit dont ils avaient joui momentanément dans quelques églises, jusqu'à être enfin presque totalement oubliés.

Nous ne mentionnerons ici qu'un certain nombre de données traditionnelles concernant spécialement le premier évangile.

La première trace de l'emploi du *Livre des Logia* me paraît se trouver dans les épîtres de Paul, et cela dans une des épîtres du premier groupe (1 Thess.) aussi bien que dans deux de celles du second (1 Cor., Rom.); toutes écrites, selon moi, de l'an 52 à l'an 59 (d'après la *Chronologie* de *Harnack*, de l'an 48 à l'an 53).

Nous avons trouvé, en second lieu, cet écrit employé

dans l'épître de Jacques, vers 62 (d'après *Harnack*, entre 120 et 130 ou 140).

En troisième lieu, dans l'Apocalypse, vers 95 (selon *Harnack*, de 93 à 96).

Notre *premier évangile* canonique me paraît être cité pour la première fois (conjointement avec Luc) dans l'épître de *Clément Romain*, vers 95 (*Harnack*, de 93-97). — Voir p. 37.

Il est cité également dans *l'épître* dite *de Barnabas*, écrite probablement à Alexandrie (vers 95 selon *Hilgenfeld;* de 130-131 d'après *Harnack*). — Voir p. 37 et 38.

Matthieu est cité un grand nombre de fois dans *la Didaché*, composée vers l'an 100 à l'extrémité orientale de l'Eglise, si je ne me trompe (*Harnack*, 131 à 160). — Voir p. 49-57.

Un évangile semblable à notre Matthieu était celui dont faisaient usage exclusivement les anciennes *communautés judéo-chrétiennes*, qui le possédaient sous le titre d'évangile *selon les Hébreux*. D'après Epiphane, le gnostique judéo-chrétien *Cérinthe* (*Hœr*. XXVIII) a été leur principal représentant. Adversaire de l'apôtre Pierre à Jérusalem, il doit avoir vécu et travaillé plus tard en Asie (*ibid*., c. 1), comme adversaire de l'apôtre Jean à Ephèse. Il se servait du commencement de notre évangile pour prouver, au moyen de la généalogie, que Jésus était né naturellement de Joseph et de Marie. C'est l'opinion qu'Epiphane attribue également au judéo-chrétien égyptien *Carpocrate*, qui vécut un peu plus tard. Cependant d'autres membres du même parti paraissent avoir employé un moyen plus simple pour se défaire de la naissance miraculeuse de Jésus. C'était de faire commencer l'évangile avec III, 1 (le récit de l'avènement de Jean-Baptiste), en supprimant les deux premiers chapitres.

Ignace, entre 107 et 115 (*Harnack*, de 110-117), cite plusieurs fois notre évangile. — Voir p. 53-57.

Polycarpe également; voici les passages de Matthieu cités par lui : V, 3. 7. 10; VII, 1. 2; XXVI, 41.

Toutes ces citations témoignent uniquement de l'existence et de l'emploi général de notre évangile, ainsi que de l'autorité dont il jouissait dans les églises dès la première moitié du II^me^ siècle; mais elles ne nous apprennent rien sur ses *origines*. Il en est autrement du passage suivant :

Papias, vers l'an 120 (*Harnack* dit : entre 145 et 160), raconte, probablement sur le témoignage du presbytre Jean, que « Matthieu composa les Logia en langue hébraïque (ἑβραΐδι διαλέκτῳ). » Par cette expression entendait-il l'hébreu au sens propre du mot, comme le pense *Resch*, ou la langue populaire palestinienne, l'araméen, selon l'opinion plus généralement admise? Puis le terme de Logia désignait-il dans sa pensée un évangile complet, comme l'Eglise l'a en général compris, ou seulement *les discours* de Jésus, comme plusieurs l'admettent depuis *Schleiermacher*, et comme je le pense? Ces questions sont en ce moment soulevées plutôt que résolues. — Voir p. 61-69 et p. 222-226.

Basilide, à Alexandrie, vers 125, fait usage de notre évangile. Le premier, il applique à nos écrits canoniques le nom d'*évangiles* (εὐαγγέλια). Il les cite avec la formule : *Ce qui est dit* (τὸ λεγόμενον). — Voir p. 57-60.

Valentin, à Rome (selon *Harnack*, de 145-185), emploie Matthieu ainsi que les autres évangiles. — Voir p. 70 et 71.

Le philosophe athénien *Aristide* (d'après *Harnack*, entre 138 et 147), sans nommer expressément aucun des évangiles, parle de ces livres comme d'un recueil déjà formé et connu. — Voir p. 71 et 72.

Enfin, notre recueil canonique apparaît positivement chez *Justin*, qui en parle comme d'un ouvrage connu sous le nom de *Mémoires des apôtres*. Il ne l'emploie pas exclusivement, sans doute ; mais l'usage qu'il en fait, est tel qu'il est impossible de méconnaître son identité avec nos quatre évangéliques canoniques. Du reste, Justin a si peu la prétention d'avoir formé lui-même ce recueil qu'il déclare l'avoir trouvé répandu et lu publiquement dans les villes et dans les campagnes, sans doute en se rendant de Naplouse, sa patrie, à Rome (vers l'an 140). — Voir p. 77-90.

Après lui, *Tatien*, son disciple, appose en quelque sorte le sceau sur le recueil évangélique, en combinant les quatre récits en une narration unique et suivie. Il appelle son écrit *Diatessaron*, titre qui signifie « composé au moyen de quatre. » — Il écrivait vers 170. — Voir p. 90-94.

Les *Homélies Clémentines*, roman gnostico-judaïsant, datant à peu près du même temps, citent fréquemment Matthieu, lors même que le parti hérétique d'où provient ce livre, était fortement opposé à la doctrine de l'Eglise. — Voir p. 95.

Le *Fragment de Muratori*, qui date probablement de la même époque et renferme la plus ancienne liste connue des écrits du Nouveau Testament, présente au commencement une lacune, d'où résulte l'omission de l'indication des évangiles de Matthieu et de Marc ; mais leur mention est évidemment supposée par tout ce qui suit. — Voir p. 96-112.

Jusqu'ici la tradition ne nous a parlé que de *l'auteur* et de la *langue* originale de notre évangile ; avec Irénée elle fait un pas de plus et nous indique approximativement *la date* de sa composition.

Pour *Irénée* (vers 185; *Harnack*, 181-189), la question

du quadruple évangile est définitivement close. Ce Père atteste, comme tous ses devanciers, la composition de notre premier évangile en langue hébraïque; puis il en fixe la composition à l'époque du séjour de Paul et de Pierre à Rome, ce qui conduit à l'an 64. Cette date coïncide avec celle qui nous a paru ressortir de l'évangile lui-même, en particulier du passage XXIV, 15. — Voir p. 10-30 et 112-113.

Eusèbe, en mentionnant (*H. E.*, VI, 17) parmi les traducteurs de l'A. T. un certain *Symmaque*, judéo-chrétien ébionite, lui attribue un ouvrage intitulé *Mémoires*, dans lequel il traitait spécialement de l'évangile de Matthieu. L'expression dont se sert Eusèbe (ἀποτείνεσθαι πρός) a été parfois comprise dans ce sens que Symmaque aurait combattu notre évangile. Mais cette explication me paraît assez invraisemblable, puisque l'évangile de Matthieu était le seul admis par les judéo-chrétiens. Et il faudrait, si c'était là le sens, que *Jérôme* eût bien mal compris l'expression d'Eusèbe, puisqu'il dit (*De Vir ill.*, c. 54) que Symmaque a écrit des *Commentaires sur l'évangile de Matthieu* par lequel *(de quo)* il cherche à confirmer sa propre doctrine. Ce passage prouve que notre premier évangile était particulièrement en honneur à cette époque dans les communautés judéo-chrétiennes [1].

Vers 190, *Sérapion*, évêque d'Antioche, interdit dans la paroisse de Rhossus l'usage du prétendu évangile de Pierre, par la raison « qu'il n'est pas au nombre des évangiles qui nous ont été transmis, » et, vers 200, *Clément d'Al.* ne pense pas pouvoir attribuer l'autorité à l'évangile des Egyptiens, « vu qu'il n'est pas au nombre des quatre

[1] Comp. *Resch*, *Paralleltexte zu den Evangelien*, 2tes Heft, 1894, p. 5 et 6.

qui nous ont été transmis. » — Voir p. 113. Ces expressions dont se servent les deux Pères me paraissent confirmer ce que j'ai dit tout à l'heure sur la spontanéité du mode de la canonisation des évangiles.

Vers 230, *Origène* déclare (Eus., *H. E.*, VI, 25) ce qu'il a appris par tradition, c'est que « l'ancien péager Matthieu, devenu apôtre, a publié le premier l'évangile en langue hébraïque (γράμμασιν ἑβραϊκοῖς) pour ceux qui avaient cru du sein du judaïsme. »

Nous retrouvons cette même affirmation sur la langue originale dans laquelle fut composé le premier évangile, chez tous les Pères subséquents ; et d'abord, en 325, chez *Eusèbe* (*H. E.*, III, 24), qui dit en outre, quant au *moment* de la composition, qu'elle eut lieu « lorsque Matthieu, après avoir prêché aux Hébreux, se disposa à aller prêcher à d'autres peuples, afin de laisser à ceux qu'il quittait un dédommagement de son absence. » Cette indication conduirait aux années qui ont précédé l'an 59, où la dispersion des apôtres était d'après les Actes (ch. XXI) un fait accompli. Cette date serait un peu antérieure à celle d'Irénée (en 64) ; elle se rapporterait plutôt au Livre des Logia, ainsi que l'indication de l'hébreu comme langue originale de l'écrit de Matthieu.

Cyrille de Jérusalem, en 348, dans son écrit catéchétique ; *Epiphane*, vers 374 (*Hær.* XXX, 3) ; *Augustin*, en 400, dans le *Consensus evangel.*, c. 1-4, s'accordent tous à affirmer la composition du premier évangile en langue hébraïque.

Nous arrivons enfin à *Jérôme*, qui a écrit avant et après l'an 400 et dont le rapport est de beaucoup le plus important ; car il ne répète pas seulement, comme ses prédécesseurs, ce qui lui a été transmis, mais il prétend avoir eu lui-même en mains l'original araméen de notre

Matthieu canonique, et même l'avoir copié et traduit en grec et en latin.

Durant un séjour solitaire que fit ce Père à Chalcis, en Coelésyrie, ou *Syrie creuse* (nom de la grande vallée qui sépare les deux chaînes du Liban au nord de la Palestine), dans les années 374-379, il eut connaissance d'un exemplaire de l'évangile araméen employé par une communauté de judéo-chrétiens appelés *Nazaréens* et habitant à Béroé, aujourd'hui Alep, à une journée au nord de Chalcis. Ce nom de Nazaréens, qui désignait primitivement tous les chrétiens, est resté attaché à la portion judéo-chrétienne de l'église la plus rapprochée du christianisme apostolique. « Ils diffèrent, dit *Epiphane* (*Hœr*. XXIX, 1), et des Juifs et des chrétiens, des Juifs en ce qu'ils croient en Christ, des chrétiens en ce qu'ils restent attachés aux rites judaïques, comme la circoncision, le sabbat et les autres cérémonies. Leur siège principal est la ville de Béroé; ils habitent aussi dans la Décapolis, aux environs de Pella, et dans la Batanée et le Chocab. Leur origine date de leur départ de Jérusalem, lorsque les croyants quittèrent cette ville avant le siège, conformément à l'avertissement du Seigneur. Ainsi a commencé leur séjour en Pérée. » Ce qui les distinguait d'autres judéo-chrétiens plus rigides, c'est que, tout en observant la loi, ils ne prétendaient pas plus que les apôtres l'imposer aux païens croyants. Voici comment *Jérôme* s'exprime sur la trouvaille qu'il fit chez eux, dans son écrit *De Vir. ill.*, 3 (en 392) : « Matthieu composa le premier en Judée un évangile en lettres et mots hébreux *(litteris verbisque hebraeis)* pour ceux de la circoncision qui avaient cru. On ignore qui l'a traduit en grec. L'écrit hébreu lui-même *(ipsum hebraïcum)* est conservé jusqu'à aujourd'hui dans la bibliothèque de Césarée qu'a formée avec grand soin le martyr Pamphile. Avec la

permission des Nazaréens qui habitent Béroé, en Syrie, et qui se servent de cet écrit, j'ai pu en prendre copie *(mihi describendi facultas fuit)*. » Dans son *Commentaire sur Matthieu* (XII, 13), écrit en 398, il parle même de la traduction grecque et latine qu'il a faite récemment de cet écrit qui, dit-il, « *est appelé par la plupart* le Matthieu authentique. » Enfin, dans son écrit *contre les Pélagiens,* en 415, il s'exprime ainsi (III, 1) : « Dans l'évangile selon les Hébreux, qui est écrit en langue *chaldéenne* et *syrienne,* mais en caractères hébraïques *(chaldaïco quidem syroque sermone, sed hebraïcis litteris)*, évangile dont se servent jusqu'à aujourd'hui les Nazaréens, [qui est] l'évangile *selon les apôtres*, ou, *comme la plupart le présument (sicut plerique autumant), selon Matthieu*, qui se trouve encore dans la bibliothèque de Césarée, l'histoire porte... » Le bruit de cette découverte importante se répandit aussitôt et fit sensation. Mais la nouvelle ne fut point favorablement accueillie par tous, et plusieurs, parmi eux surtout *Théodore de Mopsueste*, accusaient Jérôme de vouloir introduire un cinquième évangile.

La question est de savoir quelle est la vraie relation entre notre premier évangile et cet évangile que Jérôme dit tantôt être écrit en hébreu, tantôt l'être en langue chaldéenne et syriaque, mais en caractères hébreux. Ce problème est tellement obscur que *Zahn* ne l'aborde qu'en disant « qu'il faut pour cela quelque courage » (p. 642), et que *Harnack* s'exprime ainsi : « J'avoue que je ne sais rien dire sur cette question, parce que tout y est obscur pour moi » (*Chronol.*, p. 694). L'opinion de Jérôme lui-même n'est rien moins que ferme. Dans les premiers temps après sa trouvaille, sa manière de voir n'est pas douteuse ; il envisage l'écrit qu'il vient de découvrir comme l'ouvrage même de Matthieu écrit en araméen, d'où

il résulte que notre premier évangile n'est à ses yeux qu'une traduction. Il ne doute pas de ce fait, tout en avouant qu'il ignore, ainsi que tout le monde, le nom du traducteur. Mais, d'autre part, il semble qu'il contredise lui-même cette assertion par sa manière d'agir à l'égard de ce livre. Pourquoi le copier ? Pourquoi le traduire en grec et en latin, si c'était réellement l'évangile de Matthieu, qui depuis deux siècles au moins circulait traduit en ces deux langues dans toutes les églises ? Il paraît que Jérôme, en étudiant de plus près cet écrit, n'avait pas tardé à y découvrir de plus grandes différences avec notre Matthieu grec, qu'il ne l'avait reconnu d'abord. De là son désir d'en conserver le texte, comme propre à intéresser l'Eglise. En effet, lorsqu'on parcourt les nombreux fragments de l'évangile des Hébreux qui sont cités par les Pères et par Jérôme lui-même, on est vivement frappé de ces différences. Aussi, comme nous venons de le voir, Jérôme s'exprime-t-il plus tard moins résolûment : « qui est appelé par la plupart, » dit-il maintenant, ou : « comme le présument la plupart. » Il est possible, sans doute, qu'il ait voulu apaiser un peu par là les rumeurs qu'avait d'abord soulevées son assertion trop absolue; mais il est surtout probable que, tout en continuant à constater une certaine identité entre les deux écrits, il avait de plus en plus reconnu les différences qui les distinguent, et qui ne lui permettaient plus d'y voir un seul et même ouvrage.

L'évangile des Hébreux serait-il réellement l'écrit original d'où est provenu notre Matthieu canonique? On en jugera par les quelques exemples suivants : A ses frères qui l'invitent à venir se faire baptiser par Jean, Jésus répond : « En quoi ai-je péché, que j'aille me faire baptiser par lui, à moins que cette parole que je dis ne soit elle-même affaire [péché?] *d'ignorance ?* » Après cette réponse

ambiguë, il finit par se joindre à eux, à l'instigation de sa mère. — Un feu s'allume dans le Jourdain lorsque Jésus sort de l'eau, et, à la fin de la scène seulement, Jean lui demande de le baptiser. — Jésus dit, à l'occasion de la tentation (ou de la transfiguration) : « Ma mère, le Saint-Esprit, me prit par l'un de mes cheveux et me transporta sur la grande montagne appelée Thabor. » — Voici comment l'homme à la main sèche guéri par Jésus raconte son histoire : « J'étais maçon, gagnant ma vie de mes mains ; je te prie que tu me rendes la santé, afin que je ne mendie pas honteusement ma subsistance. » — Le jeune homme riche qui vient vers Jésus, en entendant ce que celui-ci réclame de lui, commença, est-il dit, à se gratter la tête, parce que cela ne lui plaisait pas ; alors Jésus lui rappelle : « que beaucoup de ses frères, fils d'Abraham, sont mal vêtus et mourant de faim, tandis que sa maison à lui regorge de biens et qu'il n'en sort rien pour eux. » — Jacques, le frère de Jésus, qui aurait, paraît-il, assisté à la Sainte-Cène avec les disciples, avait juré qu'il ne mangerait plus depuis le moment où il avait bu la coupe du Seigneur (on a essayé, mais à tort, d'entendre : depuis le moment où le Seigneur aurait bu la coupe de la mort), jusqu'au moment où il le verrait ressuscité. » Après sa résurrection, Jésus commence par remettre le linceul entre les mains du serviteur du sacrificateur, puis va droit à Jacques. « Après quoi Jésus prit du pain et le bénit, et le rompit, et le donna à Jacques le Juste, et lui dit : Mon frère, mange ton pain, parce que le Fils de l'homme est ressuscité des morts. » — En lisant de tels passages, peut-on réellement, comme le font *Hilgenfeld* et jusqu'à un certain point *Zahn* (*Gesch. des Kan.*, II, p. 707) et *Harnack* (*Chronol.*, p. 648-50), se figurer que l'écrit qui les renfermait a été la source première de notre évangile canonique ?

Ce serait dire, à l'inverse de ce qu'enseigne l'histoire, que la narration a marché de l'artificiel au simple, du grotesque au noble, du surnaturel magique au surnaturel vraiment moral, et que plus elle s'est éloignée de sa source, plus elle est revenue à une sainte sobriété. Sans doute on ne peut disputer des goûts; mais le sens commun peut-il vraiment hésiter? Comment ne pas acquiescer au jugement de *Holtzmann* : « Les fragments encore existants de cet écrit (l'évangile selon les Hébreux) portent un caractère incontestablement apocryphe. »

Hilgenfeld allègue, pour prouver l'antériorité de l'évangile des Hébreux, les deux passages suivants. Dans l'oraison dominicale, cet évangile fait dire à Jésus : « Donne-nous aujourd'hui le pain *de demain* (en hébreu *machar*); » et il pense que c'est là la véritable explication du terme grec ἐπιούσιος (traduit à tort dans nos versions par le mot *quotidien*). Ce mot grec serait dérivé de ἡ ἐπιοῦσα (ἡμέρα), le jour qui survient, et signifierait « le pain du lendemain. » Mais ce contraste entre *aujourd'hui* et *demain* dans cette prière a quelque chose de recherché, et, quoiqu'on en dise, cette préoccupation du pain de demain ne s'accorde pas avec l'esprit de la recommandation : « Ne vous inquiétez pas du lendemain. » Il est plus naturel de faire la supposition inverse et de voir dans le *machar* de l'évangile hébreu un essai de rendre le sens du mot grec ἐπιούσιος, qui, étant un terme inusité, pouvait aisément être mal compris. Comme le fait remarquer *Zahn* lui-même, on ne comprendrait pas, si le mot *machar* était l'original, comment le traducteur grec, au lieu de le rendre tout simplement par τοῦ αὔριον, *de demain*, aurait été chercher un terme aussi obscur et inusité que celui d'ἐπιούσιος. — L'autre passage allégué par *Hilgenfeld* est celui où notre évangile désigne par erreur le Zacharie, tué

dans le parvis, comme le fils de Barachie (Matth. XXIII, 35). L'évangile des Hébreux, au contraire, l'appelle plus correctement *fils de Jojada ;* comp. 2 Chron. XXIV, 20-22. Hilgenfeld pense que l'auteur de notre Matthieu grec a prétendu *à tort* corriger son modèle, l'évangile hébreu, d'après Zacharie I, 1, où le prophète de ce nom, le Zacharie d'après l'exil, est désigné comme *fils de Barachie.* Mais où est-il parlé du meurtre de ce second Zacharie, et cela « entre le temple et l'autel » ? Il est bien plus naturel de penser que c'est l'auteur de l'évangile des Hébreux qui a corrigé la faute commise par Matthieu ou qui l'a évitée, s'il ne la connaissait pas.

L'opinion tout opposée, celle d'après laquelle l'évangile des Hébreux serait une reproduction libre ou même une traduction de notre Matthieu canonique, a été soutenue par les nombreux et éminents critiques qui défendent l'originalité de notre évangile canonique ; ainsi *Hug*, *Reuss*, *Harless*, *Ritschl*, etc. Seulement il est difficile, dans ce cas, d'expliquer le témoignage unanime des Pères qui déclarent tous que Matthieu a écrit en hébreu (araméen). On répond, il est vrai, qu'ils ne font que répéter l'affirmation de Papias. Mais ce Père jouissait-il d'un tel crédit qu'une ligne de lui eût déterminé l'opinion générale, y compris les Alexandrins eux-mêmes, qui ne devaient pas être disposés à beaucoup de crédulité envers un chiliaste tel que Papias ? Il est d'ailleurs peu vraisemblable que les enseignements de Jésus aient été rédigés en premier lieu dans une langue différente de celle dans laquelle il les avait prononcés lui-même. Et de plus, il se trouve dans les témoignages postérieurs des traits qui dépassent le rapport de Papias; ainsi la date de la composition de Matthieu chez Irénée et le récit de la trouvaille de cet écrit dans l'Asie méridionale par Pan-

tène (p. 144, note). De pareils faits sont indépendants du récit de Papias.

Mais comment, si l'évangile des Hébreux n'est pas la source de notre Matthieu grec et si néanmoins la tradition affirme que celui-ci est provenu d'un écrit araméen, comment, dis-je, expliquer la relation étroite qui, d'après le témoignage de Jérôme, doit avoir existé entre l'évangile des Hébreux et notre Matthieu canonique? Plusieurs critiques ont recours à l'hypothèse d'une source commune.

Ainsi *Zahn* pense que, conformément à la tradition, l'apôtre Matthieu a rédigé un évangile araméen complet (non pas seulement un recueil de Logia), et que cet écrit, avoir avoir subi de nombreuses transformations, est devenu l'évangile des Hébreux adopté par les communautés judéo-chrétiennes et trouvé à Béroé par Jérôme, tandis que, d'autre part, le même écrit apostolique se serait maintenu d'une manière beaucoup plus fidèle dans l'Eglise et nous a été conservé dans la traduction grecque que présente notre Matthieu canonique.

Meyer, qui pense, comme nous, que l'écrit araméen de Matthieu a été, non un évangile complet, mais un recueil de Logia, admet que cet écrit, adopté par les communautés judéo-chrétiennes, y a été bientôt complété par une narration évangélique complète, écrite dans la même langue araméenne, qu'il a subi de nombreuses altérations par retranchements ou additions, conformément aux idées particulières de ces églises, tandis que, d'autre part, fidèlement traduit en grec, il devenait notre premier évangile canonique.

Dans ces deux suppositions, ce serait donc toujours l'évangile araméen qui, antérieurement à ses altérations subséquentes, aurait servi de source première à notre Matthieu.

Harnack renonce à formuler un résultat positif; il se borne à relever quelques points qui lui paraissent comme les limites de l'obscurité dont ce sujet est encore enveloppé (*Chronol.*, p. 694) : 1° L'antiquité ne connaît pas deux évangiles hébreux, mais un seul; 2° Notre Matthieu canonique, sans être la traduction d'un original araméen, provient d'une source dont l'origine hébraïque peut être démontrée probable; 3° Notre Matthieu grec touche de beaucoup plus près que les deux autres synoptiques à l'évangile des Hébreux, lequel, malgré cette ressemblance, reste par rapport à Matthieu un écrit indépendant, nullement secondaire; 4° Les fragments de l'évangile des Hébreux que nous possédons n'excluent point la possibilité que cet écrit soit la source de notre évangile canonique. — Il date la composition de l'évangile des Hébreux de la période 70-100.

Comme Harnack reconnaît que c'est ici en grande partie une affaire d'impression, je dirai hardiment celle qui, à mesure que j'ai considéré cette question, s'est affermie en moi toujours davantage : c'est que l'évangile des Hébreux, tel que nous le connaissons par les fragments cités par les Pères, doit avoir été, non la source de notre Matthieu, mais au contraire un remaniement et une reproduction libre, en langue araméenne et en caractères hébraïques, de notre Matthieu canonique. Celui-ci, avons-nous vu, doit avoir été composé entre 60 et 66. C'était à peu près l'époque de l'émigration de l'église judéo-chrétienne à l'est du Jourdain, dans les contrées de la Batanée et de la Pérée. Les chrétiens d'origine juive purent fort bien emporter avec eux soit le recueil des Logia, composé avant 60, soit même le Matthieu grec, datant d'avant 66. Mais ce dernier écrit, dont la langue leur était plus ou moins étrangère, ne pouvait longtemps

leur suffire. On dut donc bientôt le reproduire en araméen, en y faisant entrer les Logia déjà écrits en cette langue. Ce travail dut se faire, me paraît-il, à l'époque indiquée par *Harnack*, entre 70 et 100. Mais il est dans la nature des choses que l'antique église judéo-chrétienne, le noyau de la chrétienté primitive, ne voulut pas se mettre sous la dépendance absolue et immédiate d'un écrit grec, comme notre premier évangile. Ceux qui prirent la tâche de le reproduire en araméen, cherchèrent donc à se montrer indépendants de ce modèle et à insérer dans leur ouvrage des traits nouveaux, propres à en attester l'originalité. Il s'agissait d'ailleurs pour eux d'approprier l'écrit grec à leurs idées particulières et d'en faire disparaître plusieurs choses qui leur paraissaient choquantes, puis de donner à certains personnages, comme les frères de Jésus, qui avaient parmi eux une haute position, en particulier à Jacques le Juste, leur vénéré conducteur, plus de relief qu'ils n'en avaient dans notre évangile, où ils ne jouaient qu'un rôle effacé. Si l'on tient compte de ces intentions naturelles, on comprendra aisément les diverses particularités qui distinguent les récits de l'évangile des Hébreux de ceux de Matthieu, et qui produisent sur quelques critiques modernes l'impression trompeuse de l'originalité. Examinons de plus près quelques-uns des fragments cités ci-dessus.

Et d'abord le récit du *baptême*. Remarquons 1° le rôle attribué aux frères de Jésus, qui cherchent à entraîner avec eux leur frère au baptême de Jean ; puis la réponse équivoque de Jésus, qui est un simple échappatoire et qui ne ressemble en rien à son vrai langage, toujours franc et net. L'auteur n'ose lui faire affirmer ouvertement ni sa sainteté absolue, ni son péché. De plus, qui peut croire que ce soit Marie qui ait déterminé Jésus à une démarche

aussi décisive que celle d'aller au baptême de Jean-Baptiste? 2° La petite leçon de théologie biblique que Dieu juge nécessaire de donner à Jésus sur l'action du Saint-Esprit chez tous les prophètes, au moment où il lui révèle ce qu'il est pour lui, me paraît absolument déplacée. 3° La transposition après le baptême de l'entretien de Jean avec Jésus et de sa demande d'être baptisé par lui est évidemment un essai de résoudre la difficulté que présente la demande de Jean, placée, comme elle l'est dans Matthieu, avant la manifestation divine. 4° Les derniers mots dans l'évangile des Hébreux : « C'est ainsi qu'il convient que tout soit accompli, » sont certainement une imitation libre de ces mots du récit de Matthieu : « C'est ainsi qu'il nous convient d'accomplir toute justice. »

Etait-ce à la *tentation*, ou à la *transfiguration*, que se rapportait la parole de Jésus : « Ma mère, le Saint-Esprit, me prit par un de mes cheveux et me transporta sur la montagne appelée *Thabor?* » Quoi qu'il en soit, comment méconnaître le caractère fantastique et légendaire de cette intuition : Jésus suspendu en l'air par un cheveu à la main du Saint-Esprit, *sa mère!* On a voulu sans doute corriger ainsi Matthieu IV, 8 : « Le diable l'emmena sur une haute montagne... » Etait-il possible de le faire d'une manière plus ridicule?

Nous avons déjà parlé de la forme de la *IVe demande de l'oraison dominicale :* « Donne-nous aujourd'hui le pain de demain. » Qui ne sent ce qu'il y a de maniéré dans cette opposition entre les termes *aujourd'hui* et *demain*, et combien est peu conforme à l'esprit et à la parole de Jésus cette préoccupation du lendemain !

Le petit discours mis dans la bouche de *l'homme paralysé de la main droite* et dont l'auteur veut se donner l'air d'avoir connu la profession, fait l'effet d'une paraphrase

assez niaise, introduite à bon marché dans le simple récit évangélique.

Le reproche que Jésus adresse au *jeune homme riche*, comme s'il eût été un *mauvais* riche à la façon de celui de la parabole, n'est nullement motivé, et l'homélie sur la charité qu'il lui adresse est tout à fait déplacée. Comment Jésus pourrait-il affirmer que rien n'est jamais sorti de la maison de ce jeune riche pour le soulagement des pauvres? Il lui concède au contraire d'avoir rempli jusqu'ici tout ce que prescrit la loi, par conséquent aussi le devoir de la bienfaisance. D'après Marc, après avoir entendu l'affirmation naïve du jeune homme, il le contemple même d'un regard plein d'amour; et il n'aurait vu en lui en même temps qu'un vil égoïste!

Dans la parabole des *talents,* l'auteur, trouvant sans doute trop sévère la peine dont est frappé, d'après Matthieu, le serviteur qui a enfoui son talent, le transforme en un dissipateur qui a dépensé la somme à lui confiée en vivant dans la débauche. Il croit ainsi renforcer l'application de la parabole, et il l'affaiblit. Il ne comprend pas que, pour un homme qui pèche par le détestable emploi de ses dons, il y en a dix qui les inutilisent fort honnêtement et par simple indifférence! Et cette classe la plus nombreuse serait oubliée!

Le récit de *l'apparition à Jacques* est remarquable sous plusieurs rapports. D'abord, en faisant intervenir le serviteur du sacrificateur, auquel Jésus remet le linceul dont il est couvert, au sortir du sépulcre, ce récit suppose évidemment la présence au tombeau des gardiens dont parle Matthieu et Matthieu seul. Puis, le récit implique un fait absolument faux, la présence de Jacques dans le dernier repas et sa participation à la Sainte-Cène, comme s'il était l'un des apôtres. Enfin cette apparition à Jacques est

placée avant toutes les autres, au moment même de la résurrection, tandis que Paul, qui énumère les apparitions dans leur ordre précis, assigne à celle-ci la quatrième place (1 Cor. XV, 7) et que les autres synoptiques n'en parlent même pas. On voit dans tous ces traits l'intention très claire de l'évangile des Hébreux, de glorifier Jacques et de montrer que Jésus lui a accordé une place prépondérante; aussi Jésus rappelle-t-il (certainement avec anticipation) son surnom de Jacques *le Juste*, et lui adresse-t-il l'allocution honorifique : « Jacques, mon frère ! » Il fallait bien relever le chef reconnu de l'église judéo-chrétienne, laissé à l'arrière-plan dans l'évangile.

Nous avons parlé plus haut du brisement de la poutre, substitué au déchirement du voile, et croyons avoir indiqué la raison calculée de ce changement (p. 285).

J'omets d'autres traits qui conduisent au même résultat et je ne relève plus qu'une parole importante qui, d'après *Hilgenfeld (Adnotationes ad evang. secundum Hebræos,* p. 22) [1], était citée dans le traité *Schabbath* du Talmud comme *parole de l'Evangile,* et que Hilgenfeld et d'autres pensent avoir appartenu à l'évangile des Hébreux : « Je ne suis point venu pour ôter quelque chose de la loi de Moïse, mais je suis venu pour ajouter quelque chose à la loi de Moïse. » C'était bien là la pensée des judéo-chrétiens modérés qui portaient spécialement le nom de Nazaréens. L'Evangile était pour eux un simple perfectionnement de la loi par l'adjonction des préceptes évangéliques aux commandements mosaïques. C'est ainsi qu'ils expliquaient l'expression employée par Jésus (Matth. V, 17) : accomplir (πληρῶσαι) la loi, prenant ce mot dans le sens de *compléter*. La forme: « Je ne suis pas venu...., mais je

[1] Dans son *Novum Testamentum extra canonem receptum.*

suis venu...., » paraît bien prouver que c'est cette parole de Jésus que l'évangile judéo-chrétien s'appropriait à sa manière.

Je ne saurais m'empêcher de signaler ici une circonstance assez curieuse : Le mot *mais* (ἀλλά), dans le passage de Matthieu, se retrouve dans le passage araméen cité dans le Talmud sous la forme אלא *(ala)*, qui paraît être une imitation du terme grec. Je ne sais ni l'araméen, ni l'hébreu talmudique, et ne puis par conséquent juger de la valeur de ce fait ; je dois me borner à le signaler. En tout cas, si ce passage est tiré de l'évangile nazaréen, il ne me paraît pas laisser de doute sur le caractère secondaire de cet écrit.

Cette revue rapide des fragments connus de cet évangile rend à mes yeux complètement impossible la prétendue priorité de cet écrit relativement à notre Matthieu canonique. Qu'on parle d'une certaine indépendance relative du premier, cela se conçoit, quoique difficilement ; mais pour moi je ne vois dans ce que l'on allègue pour motiver ce jugement qu'une certaine habileté de l'auteur, qui a cherché à donner à son écrit une apparence d'originalité. Loin de réussir, il n'a fait, dans tous les exemples cités, que trahir à chaque fois son rôle d'amplificateur, parfois fort niais, parfois assez habile à servir les intérêts de son parti.

L'opinion que j'exprime ici est celle qu'ont défendue *de Wette*, *Delitzsch, Bleek* et bien d'autres ; j'ai déjà cité *Holtzmann*. *Anger* estime que « dans les choses dans lesquelles l'évangile des Hébreux diffère de Matthieu, il offre le plus souvent une forme indubitablement dérivée. » *Volkmar*, dans *Religion Jesu*, etc., p. 407, s'exprime ainsi : « Tous les fragments de l'évangile des Hébreux que nous possédons trahissent leur origine secondaire par rapport à l'évangile de Matthieu. » *Strauss*, dans *Das Leben*

Jesu für das deutsche Volk, 1864, porte ce jugement : « On voit par ces passages, portant en grande partie l'empreinte d'une tradition postérieure, que l'évangile des Hébreux, bien loin d'être le Matthieu primitif, en est plutôt un remaniement postérieur. » (Voir dans *Hilgenfeld* lui-même, ouvrage cité, p. 13).

S'il en est réellement ainsi, c'est à l'évangile des Hébreux, et non à celui de Matthieu, qu'il faut appliquer les intéressants chapitres de *Renan* sur la composition de l'évangile araméen primitif (*Les Evangiles*, ch. IV, V, VI).

Avant de quitter ce sujet, il convient d'ajouter un mot sur un autre évangile judéo-chrétien dont rend compte *Epiphane (Hœr.* XXX), sous le nom d'évangile des *Ebionites*, et qui portait aussi le nom d'évangile de Matthieu. Il doit donc avoir eu quelques rapports avec l'évangile des Nazaréens dont a parlé Jérôme. Il est facile de constater que celui-ci ne connaissait pas cet écrit, pas plus qu'Epiphane ne connaissait celui de Jérôme. Ces deux évangiles, malgré quelque relation, se distinguaient l'un de l'autre par bien des traits. Le nom d'Ebionites, par lequel Epiphane désigne le parti qui employait ce dernier, était pour lui celui d'un parti de chrétiens juifs très différents de ceux que Jérôme appelle Nazaréens. Ils ne se contentaient pas d'observer pour eux-mêmes la loi, la circoncision, le sabbat, etc.; ils prétendaient aussi l'imposer aux païens croyants. Leur doctrine était en partie gnostique, assez semblable à celle de l'auteur des *Homélies Clémentines*, à Rome. Leur Christ était un archange descendant de temps en temps du ciel; c'était lui qui était apparu en Adam, puis de nouveau en Jésus avec le corps d'Adam dans lequel il avait été crucifié. Ils employaient, outre l'évangile de Matthieu, celui de Luc : car ils parlaient de l'âge de trente ans comme du moment où Jésus avait commencé

son ministère; ils envisageaient Jean-Baptiste comme étant de la race d'Aaron, ayant pour parents Zacharie et Elisabeth (Epiph., XXX, 13). Ils se rapprochaient à plusieurs égards des Esséniens, condamnant, comme eux, les sacrifices sanglants et la nourriture animale et exigeant l'emploi fréquent du bain. C'est sans doute en conséquence de leur végétarianisme qu'en mentionnant la nourriture de Jean-Baptiste, leur évangile substituait aux sauterelles dont parle Matthieu (ἀκρίδες) les beignets au miel (ἐγκρίδες) d'Ex. XVI, 31. Epiphane cite cette parole que leur évangile mettait dans la bouche de Jésus : « Je suis venu pour abolir les sacrifices, et, si vous ne cessez de sacrifier, la colère ne se retirera point. » Cet évangile était écrit en grec. Les apôtres, et en particulier Matthieu, y racontaient en parlant à la première personne, comme Pierre dans les *Homélies Clémentines* et dans l'évangile de Pierre. C'est sans doute de cette circonstance que provient le nom d'*Evangile des douze apôtres* qui lui est donné chez quelques Pères et que Jérôme lui-même applique une fois à l'évangile des Nazaréens. Cet écrit paraît avoir été composé seulement vers la fin du II^{me} siècle (voir *Harnack*, *Chronologie*). Il ne joue donc aucun rôle dans la question de l'origine de notre premier évangile.

CONCLUSION

Chacun sait que la tâche de la critique historique à l'égard d'un livre biblique est de jeter un jour aussi complet que possible sur son origine. La science possède pour cela deux espèces de moyens : 1° les rapports des écrivains les plus rapprochés de la composition du livre, qui l'ont employé et mentionné dans leurs écrits; 2° les indices que

renferme le livre lui-même, dans lesquels se trahissent les circonstances qui ont présidé à sa composition. Lorsque le résultat de ces deux ordres d'indices concorde, la solution est donnée, et le plus haut degré de certitude scientifique est atteint. Que si les résultats diffèrent, il faut ou renoncer à une solution scientifique, ou chercher une hypothèse qui concilie les données contradictoires.

La tâche de la science à l'égard de notre premier évangile est plus complexe que dans les cas ordinaires dont nous venons de parler. Non seulement le désaccord existe, en ce qui concerne ce livre, entre les renseignements patristiques et les indices internes, puisque les premiers nous parlent presqu'unanimement d'un écrit composé en araméen, et que nous avons devant nous un texte grec. Mais le désaccord va plus loin encore, car il existe entre les données elles-mêmes de chacun des deux ordres. Quant aux données traditionnelles, le plus ancien témoin, Papias, nous apprend, d'après un témoin plus ancien encore, que Matthieu a composé un *recueil des discours* de Jésus, tandis que tous les autres Pères lui attribuent un *évangile* complet. Et, quant aux indices internes, nous avons vu que les uns font penser à une origine apostolique, tandis que les autres s'opposent à cette manière de voir. Que faire en face de ces éléments contradictoires? Il m'a paru que le parti le plus sûr dans cet état de choses était de consulter avant tout les indices internes, qui sont là présents sous nos yeux, comme un fait actuel, et de nous en servir comme d'un moyen d'appréciation pour juger de la valeur des renseignements patristiques.

En suivant cette méthode, nous avons pu constater deux faits affirmés positivement par une tradition unanime et confirmés par l'étude du livre lui-même : l'un est que l'apôtre Matthieu a le premier composé un *écrit évangé-*

lique; et le second, qu'il l'a composé dans la langue que parlait Jésus et qui était alors la langue populaire en Palestine, le *dialecte araméen.* Sur ces deux points il y a accord entre nos divers moyens d'information.

Par contre, il y a deux points à l'égard desquels nous avons dû, au nom de la critique interne, élever des doutes sur les assertions de la tradition, à savoir : 1° l'affirmation, tacite il est vrai, mais presqu'unanimement supposée, que l'œuvre de l'apôtre Matthieu n'est autre que notre premier évangile canonique, malgré ce qui est affirmé en même temps de la langue dans laquelle Matthieu a écrit ; et cela jusqu'au IV^me^ siècle, où *Jérôme* repousse enfin cette manière de voir et fait expressément de notre évangile une simple traduction ; 2° l'autre point à l'égard duquel la tradition doit paraître suspecte, c'est l'opinion de la plupart des Pères que l'écrit de Matthieu a été un évangile complet, tandis que, d'après Papias, c'était uniquement un recueil de discours ; on a vu que notre évangile lui-même fournit la contre-épreuve de la manière de voir de ce Père.

En combinant tous ces faits, si peu concordants au premier coup d'œil, nous avons été conduits aux conclusions suivantes, qui nous paraissent les concilier :

1° L'ouvrage évangélique composé primitivement par Matthieu n'a pas été un évangile, mais un recueil des principaux discours de Jésus.

2° Cet écrit, composé dans une langue peu accessible aux croyants non palestiniens, n'a pas tardé à être traduit en grec et complété par une narration du ministère de Jésus dans laquelle il a été réparti et conservé pour l'usage des nombreuses églises grecques fondées par Paul.

3° Rien ne nous oblige donc à interposer un évangile araméen quelconque, comme ceux que supposent *Meyer* et *Zahn*, entre le recueil des Logia et notre évangile canonique.

4° Ce dernier écrit porte légitimement le nom d'*évangile de Matthieu*, d'abord en raison du recueil des Logia dont il reste le dépositaire, puis en vertu de l'influence qu'a exercée personnellement l'apôtre Matthieu sur la forme de la narration apostolique qui y est consignée.

On peut, après tout cela, se demander comment il s'est fait que cet écrit ait acquis si promptement dans l'Eglise la prépondérance que nous constatons chez les Pères de la fin du premier siècle et du commencement du deuxième (Barnabas, Clément Romain, la Didaché, Ignace, Polycarpe, Papias), et que, comme le dit *Jülicher*, « ce soit cet écrit auquel soit dû le type selon lequel l'image du Christ est aujourd'hui gravée dans tous les cœurs. » La raison de cette influence particulière se trouve sans doute avant tout dans la présence des cinq grands discours qui en forment le noyau et qui renferment le fond permanent de l'enseignement de Jésus; mais elle se trouve aussi dans le caractère spécial de la narration évangélique dans laquelle ces joyaux ont été enchâssés.

Le caractère distinctif de cette narration me paraît être la manière incomparable en laquelle en ressort *la grandeur* de celui qui en est l'objet.

Et d'abord, *sa grandeur personnelle*. Dès sa naissance Jésus apporte avec lui deux titres extraordinaires dont sa vie prouvera la réalité, celui d'*héritier* du trône de David, et celui d'*exécuteur* de la promesse du salut universel confiée à Abraham et à sa postérité (I, 1). Voilà les deux dignités avec lesquelles il arrive au monde. Et quand il le quitte, c'est pour échanger le trône terrestre de David, auquel il avait droit, mais auquel il a renoncé, contre le trône divin, et pour porter un nom qui, au lieu de figurer sur la liste des rois de Juda, se place dans la formule du baptême entre ceux du Père et du Saint-Esprit (ch. XXVIII,

18-20). Cette grandeur, il n'a pas craint de la proclamer lui-même, quoiqu'il l'ait constamment voilée sous les dehors de la plus profonde humilité, en disant : « Il y a ici plus que Salomon » (une gloire plus pure que celle de ce roi); et même : « Il y a ici plus que le temple » (une consécration plus réelle que celle de cet édifice sacré).

Grandeur *dans sa parole.* Cette voix, elle ressemble à celle d'Ezéchiel retentissant sur le champ où gisent les milliers d'ossements desséchés et les rappelant au mouvement et à la vie (Jean V, 25). Cette parole éclate comme un éclair illuminant le milieu assombri de la vie religieuse et morale israélite, et dissipant pour un moment les ténèbres répandues au sein de ce peuple de Dieu par le formalisme pharisaïque et le matérialisme sadducéen. Par elle on voit se dégager tout à coup de la forme temporaire et nationale dans laquelle la loi morale avait été provisoirement renfermée, l'idéal du bien sous sa forme adéquate et permanente, devant lequel s'inclineront progressivement toutes les races humaines. *Strauss*, tout en reconnaissant le progrès que l'apparition de Jésus a fait faire à la conscience morale de l'humanité, lui reproche cependant une certaine étroitesse sur quelques points : Jésus n'a pas suffisamment compris l'importance du commerce et la valeur de l'argent. Mais la parabole des talents montre que Jésus ne méconnaissait point le rôle utile de la banque, et celle de l'économe infidèle n'a d'autre but que d'expliquer le vrai prix de l'argent quand on l'emploie, non au service de la jouissance égoïste et momentanée ou de l'intérêt propre, mais au service de la charité qui dure à toujours et qui étend ses conséquences bienfaisantes jusque sur la vie à venir.

Dans un cours inédit sur *la Bible,* de 1866, *Ewald* a prononcé les paroles suivantes, recueillies par un de ses audi-

teurs : « C'est quand on étudie avec soin les *Logia* de Matthieu que l'on peut se représenter le plus vivement le Christ tel qu'il était et tel qu'il parlait. C'est là que nous voyons sa figure sainte se détacher le plus nettement sur le fond sombre du milieu pharisaïque au sein duquel il a exercé son ministère, et que nous pouvons mesurer toute la distance entre la hauteur spirituelle dans laquelle il se mouvait et la médiocrité morale de ses alentours. »

Grandeur enfin *dans son œuvre*. Il a, en créant l'Eglise, jeté en terre le germe du royaume divin. Tout en opposant fermement son œuvre définitive à l'œuvre préparatoire de l'ancienne alliance et en affirmant hautement la différence de principe qui les sépare, il a su, à force de sagesse, maintenir la profonde relation qui les unit ; et il a ainsi mis au jour l'admirable unité du développement religieux de l'humanité. En agissant de la sorte, il est devenu le centre de l'histoire, tellement qu'avant lui tout tend à lui et qu'après lui tout provient de lui. En effet, depuis la chute tout tend à Israël, et en Israël tout aspire à lui : les commandements que nul ne peut accomplir sans lui, les rites qui le préfigurent, la prophétie qui éveille l'attente de son avènement. Ainsi, après lui, tout prend son empreinte ; chaque manifestation de la vie humaine reçoit de son Esprit un élan nouveau et devient comme une ramification de sa vie ; la pensée trouve en lui un objet inépuisable de méditation et même de spéculation ; le culte possède en lui un objet d'adoration qui met la divinité à la portée de l'homme et lui permet de s'unir à elle ; l'art sous toutes ses formes trouve en lui un idéal à reproduire dans des chefs-d'œuvre toujours nouveaux ; avec lui l'économie sociale ne perd pas l'espoir de résoudre, en suivant son exemple et en obéissant à son esprit, les graves problèmes qui la préoccupent, et par la présence de cet hôte divin

au foyer domestique, la vie de famille obtient l'union des cœurs, le pardon des offenses, l'apaisement des conflits et tous les trésors de la paix. Chez chaque croyant, enfin, la sainteté du cœur est substituée à l'obéissance purement formelle. Voilà son œuvre, telle qu'elle s'est épanouie dans l'histoire; elle était renfermée en germe dans celle que décrit le premier évangile.

Renan a appelé cet écrit « le livre le plus important du christianisme »; il a même ajouté : « et le plus important qui ait jamais été écrit » (*Les Evang.*, p. 212-213). *Holtzmann* et *Jülicher* répètent ce jugement et s'y associent; j'en ferais autant, si le quatrième évangile n'existait pas.

Au moment où Jésus allait marcher au supplice, il a dit à ses disciples : « L'Esprit de vérité..... me glorifiera » (Jean XVI, 13 et 14). L'Esprit de vérité, sur lequel comptait Jésus, n'a pas failli à cette mission. Sous son impulsion se sont produits quatre écrits, dont l'un a exposé toute la grandeur de Jésus et que l'on pourrait appeler son portrait en pied; le second a raconté son infatigable activité; le troisième a décrit sa bienfaisante compassion; le quatrième a consommé la tâche en rappelant et en conservant à toujours le témoignage rendu par Jésus lui-même à son essentielle divinité.

C'est par ces quatre écrits, dont la beauté simple défie tous les prestiges de l'art humain, que l'agent divin a acquitté sa dette envers le Crucifié. Jusqu'à cette heure, dans le monde entier comme dans le for intime de chaque cœur qui s'ouvre à lui, l'Esprit divin, par ce quadruple évangile, glorifie Jésus et réhabilite ce nom qui a figuré un jour sur un instrument de supplice, mais qui est destiné à faire pâlir graduellement tout nom humain.

CHAPITRE III

L'Évangile selon saint Marc.

Ouvrages principaux.

Pour les ouvrages généraux d'Introduction au Nouveau Testament et aux Synoptiques, voir en tête du chapitre II, p. 137.

Pour l'étude de Marc, à comparer principalement les ouvrages suivants qui ont le plus marqué dans le développement de la critique :

Augustin, *De consensu evangelistarum ;* Storr, *De fonte evangeliorum Matthæi et Lucæ,* 1794 ; Griesbach, *Commentatio quâ Marci evangelium totum è Matthæi et Lucæ evangeliis decerptum esse monstratur,* 1789 ; Lachmann, *De ordine narrationum in evangeliis synopticis*, dans *Studien und Kritiken,* 1835 ; Wilke, *Der Urevangelist*, 1838; Weisse, *Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet*, 1838; Baur, *Das Marcusevangelium nebst Anhang*, 1851 ; Ritschl, *Ueber den gegenwärtigen Stand der Kritik der synoptischen Evangelien* (dans *Theol. Jahrb.*, 1851); Klostermann, *Das Marcusevangelium nach seinem Quellenwerthe*, 1867 ; Burgon, *The last twelve verses of the Gospel according to Mark*, 1871 ; B. Weiss, *Das Marcusevangelium und seine synoptischen Parallelen*, 1872 ; Volkmar, *Marcus und die Synopse der Evangelien*, 1876 ; Hilgenfeld, *Das Marcusevangelium nach seiner Composition*, 1880 ; Morison, *Commentary*, 1re éd. 1873 ; 3e 1881 ; Du Buisson, *The origin and peculiar characteristics of the Gospel of St. Marc*, 1896 ; Badham, *St. Mark's Indebtedness to St Matthew*, 1897 ; Hadorn, *Die Entstehung des Marcusevan-*

geliums, 1898. Enfin l'ouvrage capital de Théod. Zahn, *Einleitung in das Neue Testament*, II. Band, 1899 (p. 199-252).

I

L'évangéliste Marc.

L'antiquité chrétienne attribue d'un accord unanime la composition de notre second évangile à un chrétien de Jérusalem, du nom de Jean, surnommé Marc, soit qu'on voulût par là le distinguer d'autres personnages du même nom, soit en conformité de l'usage répandu alors chez les Juifs, d'ajouter à leur nom israélite un nom grec ou romain; comp. t. I, p. 77-78, et Act. XIII, 9. Ce Jean-Marc n'est nulle part mentionné dans les évangiles; il n'était donc ni apôtre, ni l'un des personnages qui ont joué un rôle considérable dans l'histoire de Jésus. Mais il est mentionné six fois dans le livre des Actes. D'après XII, 12 il était fils d'une Marie, propriétaire d'une maison à Jérusalem; cette demeure, où l'Eglise se réunissait en temps de persécution, était probablement située dans un lieu écarté. Au v. 25 du même chapitre nous lisons que, lorsque Paul et Barnabas délégués à Jérusalem par l'église d'Antioche, s'en retournèrent en Syrie, ils emmenèrent avec eux le jeune Jean, sans doute avec l'intention de l'initier au ministère de la prédication. Dans ces deux premiers passages, il est désigné tout au long comme « Jean, surnommé Marc, » afin de l'introduire sans équivoque possible sur la scène. Act. XIII, 5, Paul et Barnabas le prennent avec eux en partant pour leur première mission dans le monde païen. Il est appelé ici Jean tout court, comme étant déjà connu; mais, chose singulière, il n'est

point mentionné dès le moment du départ comme associé à la mission ; ce n'est que plus tard, au v. 5, après que la mission est déjà en plein cours d'exécution, et à l'occasion de la première prédication à Salamine, dans l'île de Chypre, que le narrateur ajoute cette remarque : « Or ils avaient aussi Jean comme aide. » Serait-ce à tort que *Baumgarten* et *Klostermann* ont conclu de cette remarque ainsi placée, que Jean ne les accompagnait pas seulement comme une sorte de serviteur, mais comme missionnaire, prenant part, lui aussi, à l'œuvre de la prédication? En effet, comme nous le verrons tout à l'heure, le jeune Marc possédait une qualité qui manquait peut-être à ses compagnons plus âgés et qui était d'une grande importance pour l'œuvre commune, celle du témoignage *de visu*, s'il est vrai que, comme le pensent aujourd'hui la plupart des critiques, le jeune homme qui, d'après Marc XIV, 51 et 52, fut témoin de l'arrestation de Jésus à Gethsémané, n'était autre que Marc lui-même. S'il en est ainsi, au témoignage biblique et prophétique sur lequel s'appuyait la prédication de Paul et de Barnabas, Marc pouvait ajouter ce qui produit encore plus d'effet, et dire : « J'ai vu, vu de mes yeux ! J'ai été témoin du baiser de Judas, de l'arrestation de Jésus ; j'ai vu comment on lui a garrotté les mains ; j'ai vu les disciples s'enfuir tous et le laisser seul au pouvoir de ses ennemis. » Au v. 13 l'auteur raconte, en le nommant de nouveau Jean tout court, comment il déserta bientôt son poste si honorable, pour s'en retourner à Jérusalem (Act. XIII, 13); puis XV, 37 et 39, passage où son double nom est encore une fois relevé, nous voyons comment il devint un sujet de dissentiment entre Paul et Barnabas au moment où ils se disposaient à partir de nouveau en mission et comment Paul, se séparant de Marc et de Barnabas, partit avec Silas, tandis que Barnabas et Marc

suivaient un autre chemin. Marc est encore désigné ici (XV, 37) par son double nom ; puis il est appelé Marc tout court (v. 39). C'est sous ce nom qu' il a été désigné plus tard dans l'Eglise, comme nous le voyons par les quatre passages des épîtres où il est parlé de lui : Col. IV, 10, où, tout en saluant l'église de la part de Marc, Paul lui rappelle une recommandation qu'elle a déjà reçue précédemment à son sujet en vue de la prochaine visite qu'il doit lui faire. Paul mentionne ici Marc comme l'un de ses collaborateurs d'origine juive et le désigne en passant comme « le cousin de Barnabas », ce qui peut servir à expliquer le dissentiment que nous venons de rappeler, mais ce qui montre en même temps que ce conflit n'avait pas laissé de trace durable. Dans l'épître à Philémon, v. 24, Paul salue de nouveau de la part de Marc, qu'il place en tête de ses autres collaborateurs. Dans 2 Tim. IV, 11, il demande à son disciple de lui ramener Marc à Rome « comme lui étant fort utile pour l'œuvre du ministère (εὔχρηστος εἰς διακονίαν). » Enfin nous lisons (1 Pierre V, 13) ce mot : « Marc, mon fils, vous salue. » On sait que les Pères entendent ordinairement le nom de Babylone, dans les paroles qui précèdent, comme désignant Rome. Ce sens figuré conviendrait mieux, me paraît-il, dans un livre poétique ou prophétique que dans un texte prosaïque, comme celui d'une lettre ; il est en soi peu naturel ; et, comme Pierre avait reçu pour domaine de sa mission tout le peuple juif et qu'une très nombreuse portion de ce peuple habitait la Mésopotamie, il n'y a rien que de vraisemblable à ce qu'après avoir visité les églises d'Asie-Mineure, fondées par Paul, auxquelles il adresse sa lettre, il ait poussé son voyage avec Marc, devenu son compagnon, plus à l'orient, jusque sur les bords de l'Euphrate. Ce voyage devrait se placer entre l'an 53-54, où Pierre s'était rencontré à

Antioche avec Paul et Barnabas (Gal. II, 11 et suiv.; voir tome I, p. 237), et la composition de 1 Pierre après l'an 60. Si l'apôtre appelle Marc *son fils*, c'est évidemment, quoiqu'en aient pensé *Bengel*, *Credner*, *Néander* et d'autres, dans le même sens spirituel dans lequel Paul appelle Timothée et Tite ses enfants (τέκνα).

L'expression de Pierre : *Marc, mon fils*, nous rappelle le premier incident mentionné plus haut, lorsque, après sa sortie de la prison, cet apôtre vint à la maison de Marie, la mère de Marc, et que la domestique le reconnut au son de sa voix (Act. XII, 14). Il est évident que c'était par Pierre que cette famille, et par conséquent aussi le jeune Jean, avaient été amenés à la foi.

Ces quelques données bibliques nous fournissent un cadre suffisant pour y faire rentrer sans difficulté les données patristiques qui les complètent. Quelques-uns des Pères attribuent à Marc la fondation de l'église d'Egypte (Eusèbe, Epiphane, Jérôme). Sans doute cette tradition est passablement tardive; ni Clément, ni Origène n'en font mention. Mais un fait remarquable me paraît la confirmer : c'est la déclaration de Paul Rom. XV, 18 à 23, où l'apôtre explique aux Romains que, s'il n'est pas allé plus tôt les visiter, ce qui peut les avoir étonnés, c'est qu'il avait pris pour règle d'annoncer l'Evangile là où il était encore inconnu. Mais maintenant que le fondement a été posé partout en Orient, il peut se livrer à son désir d'évangéliser aussi l'Occident. En parlant ainsi, oubliait-il la grande et importante colonie juive établie en Egypte, en particulier à Alexandrie, et la nation égyptienne en général, cette branche si importante de l'humanité ancienne? Cela n'est pas possible. Il fallait bien, pour parler comme il le fait ici, qu'il possédât l'assurance que cette contrée n'avait point été négligée par les prédicateurs de l'Evan-

gile. Or à qui attribuer cette mission? L'histoire ne fait mention d'aucune autre prédication en Egypte, que celle de Marc. Nous avons vu plus haut le moment où pourrait dans ce cas se placer naturellement cette mission ; elle aurait suivi la séparation de Paul et de Barnabas (Act. XV, 39 et 40). C'est en raison de la conviction généralement répandue de la fondation de l'église d'Alexandrie par Marc, qu'en 827, lorsque les Vénitiens voulurent déposer les cendres de cet évangéliste dans la cathédrale magnifique qu'ils lui avaient dédiée, ils allèrent les chercher à Alexandrie. Dès le IVe siècle nous trouvons cette opinion énoncée dans un décret attribué au pape Damase (366 à 384) où nous lisons : Est prima Petri apostoli sedes Romana ecclesia...; secunda autem sedes apud Alexandriam Petri nomine a Marco ejus discipulo atque evangelista consecrata est ; ipse directus in Aegyptum a Petro apostolo verbum veritatis prædicavit..... Voir *Hilgenfeld (Einl.*, p. 132). Nicéphore a conservé la même tradition *(Encycl. des sc. rel.* VIII, p. 646).

Un trait assez intéressant conservé par la tradition est l'épithète de κολοβοδάκτυλος, *au doigt coupé*, que donne à Marc Hippolyte dans les *Philosophumena* (Ed. Duncker VII, 30) : « Ni l'apôtre Paul, dit-il, ni Marc au doigt coupé n'ont rien dit de semblable. » Et l'explication de cette épithète singulière est donnée dans le C. Amiatinus de la Vulgate conformément à la remarque suivante de Jérôme : « On prétend qu'après avoir cru, il s'était amputé le doigt afin de se rendre inhabile au sacerdoce. » La même explication se trouve dans un manuscrit arabe publié par *Fleischer* (Hilgenfeld, *Einl.*, p. 498). Il résulterait de là que Marc était de race sacerdotale ou du moins lévitique, ce qui, d'après la légalité juive, l'assujettissait au service du temple jusqu'à l'âge de cinquante

ans ; or une imperfection physique quelconque devait, d'après la loi, le dispenser de cette obligation. Cette donnée s'accorde bien avec le fait de sa parenté avec Barnabas signalé en passant par Paul Col. IV ; car d'après Act. IV, 36, Barnabas aussi était lévite. On a supposé encore que cette épithète s'appliquait à la fin en quelque sorte mutilée du second évangile. *Trégelles* enfin a vu là l'emploi d'un terme méprisant que l'on appliquait à ceux qui se faisaient exempter du service, en allusion au lâche abandon dont Marc s'était rendu coupable à l'égard de Paul et de Barnabas. Je crois la première explication seule naturelle et vraiment admissible.

Partant de l'origine lévitique ou sacerdotale de Marc, *Suppe,* pasteur à Leipzig, a supposé que c'était lui que désignait Jean (XVIII, 15) par l'expression « cet autre disciple » appliquée à celui qui introduisit Pierre chez le souverain sacrificateur. Cette hypothèse n'a rien qui la rende probable.

Enfin les Pères sont unanimes à mettre Marc en relation intime avec Pierre ; ils l'appellent son interprète (ἑρμηνευτής), terme que l'on a entendu souvent dans le sens de *trucheman*, comme si Marc avait traduit les prédications hébraïques de Pierre en grec *(Eichhorn)* ou en latin *(Bleek)* ou même dans ces deux langues *(Schenkel)*. Mais Pierre devait plus ou moins bien savoir le grec, qui était très usité en Galilée, et, s'il connaissait cette langue, elle pouvait lui suffire auprès de ses auditeurs romains. D'autres ont pris ce terme dans le sens de *secrétaire*, pensant que Marc était chargé des commissions et de la correspondance de l'apôtre (*Jérôme*, *Meyer*, etc.) ; des troisièmes (*Klostermann*, *Weiss*, *Zahn*), s'appuyant sur l'expression ἑρμηνευτὴς γενόμενος... ἔγραψε (étant devenu... il écrivit), dans le témoignage de Papias, expliquent ce terme uniquement

par le fait de la rédaction du second évangile d'après les récits de Pierre; ce sens paraît en effet résulter naturellement de la relation entre le participe γενόμενος et le verbe ἔγραψε.

Si nous réunissons toutes ces données bibliques et patristiques, voici comment se présente à nous la carrière de Marc. Il accompagne Paul et Barnabas dans leur mission dès l'année 45; il se rend en Chypre d'abord, avec Barnabas, puis en Egypte (dans les années 52 et suiv.). Il devient ensuite l'assistant de Pierre, se rendant avec lui à Antioche en 54, puis en Asie-Mineure et en Mésopotamie (54 et suiv.); en 63 il se trouve à Rome où il travaille dans la société de Paul; de là, encore en 63, il retourne en Asie-Mineure, recommandé aux Colossiens par Paul; au commencement de 64 il revient à Rome avec Pierre; après la mort de cet apôtre (en juillet 64), il retourne en Orient d'où Paul le rappelle avec Timothée dans sa seconde captivité (vers 66 ou 67). Peut-être a-t-il enfin terminé cette active carrière en se rendant encore une fois en Egypte pour y achever l'œuvre précédemment commencée (voir à la section V, La tradition).

Marc n'avait eu une place ni parmi les apôtres, ni parmi ceux qui ont joué un rôle important durant le ministère de Jésus. Aussi Papias dit-il de lui, d'après le presbytre Jean : « Car Marc n'avait point entendu, ni accompagné le Seigneur, mais seulement Pierre. » Ce jugement est cependant exagéré, car il est bien probable que, domicilié à Jérusalem dans sa jeunesse, il a dû chercher à voir Jésus occasionnellement. Et cette supposition est confirmée par le trait que nous rappelions tout à l'heure, celui de ce jeune homme qui, d'après Marc (XIV, 51 et 52), quitta au milieu de la nuit sa demeure, sans doute voisine de Gethsémané, et accourut pour voir la cause du bruit pro-

duit par l'arrivée de la troupe qui venait arrêter Jésus. Il était enveloppé d'un simple drap qu'il laissa entre les mains des huissiers, lorsque ceux-ci voulurent le saisir. Ce fait, absolument insignifiant en lui-même, n'avait d'intérêt qu'au point de vue de celui qui en avait été l'acteur et qui ne peut avoir été que Marc lui-même, dans l'écrit duquel seul il est d'ailleurs mentionné; c'était l'un des souvenirs les plus émouvants et les plus ineffaçables de sa vie. Quel autre que lui pouvait tenir à l'intercaler dans un récit tel que celui de la Passion du Seigneur? Cette opinion est aujourd'hui assez généralement admise. *Renan* dit lui- même : « Marc avait vu étant enfant quelque chose des faits évangéliques; on peut croire qu'il avait été à Gethsémané. »

Il résulte de ce qui précède que Marc aurait fait trois voyages d'Orient en Occident. En 62 ou 63, il se trouve à Rome en même temps que Paul, au commencement de la première captivité de l'apôtre (Col. IV, 14); puis en 64, il y accompagne Pierre; enfin il est probable qu'il y revint vers 66 à l'appel de Paul dans sa seconde captivité. Mais n'est-ce pas là supposer trop de voyages? Quelques critiques se sont demandé si tous ces faits pouvaient bien se rapporter à une seule et même personne. *Grotius* et, à sa suite, *Schleiermacher*, *Kienlen*, *Néander* et d'autres ont pour ce motif admis l'existence de deux personnages du nom de Marc, appartenant l'un à l'entourage de Pierre, l'autre à celui de Paul. A l'un ils attribuent les voyages en Mésopotamie et plus tard à Rome, avec Pierre, ainsi que la composition du second évangile; à l'autre, le premier voyage avec Paul et Barnabas et les missions subséquentes avec ce dernier. Mais cette hypothèse n'a aucun appui dans la tradition; les Pères ne connaissent qu'un seul évangéliste du nom de Marc. D'ailleurs le Marc que

Pierre appelle *son fils* (1 Pierre V, 13) ne peut être autre ue celui dont cet apôtre connaissait si bien la famille (Act. XII, 12 à 14); or celui-ci est évidemment (d'après Act. XII, 25 et XIII, 5) le même que celui qui accompagna Paul et Barnabas dans leur mission commune. — *Renan* (*L'Antéchrist*, page 567) rappelle l'exemple d'un négociant de Hiérapolis, nommé Abercius, qui, dans son épitaphe, raconte qu'il avait fait soixante-douze fois le voyage d'Asie-Mineure en Italie, et cela en doublant le cap Malée (généralement si redouté). Ce qu'Abercius avait fait tant de fois pour ses affaires, Marc a bien pu le faire trois fois au service de l'Evangile.

Marc n'a pas été un acteur de premier ordre dans la fondation de l'Eglise; mais il a eu l'honneur et le privilège de servir de lien entre les trois premières sphères missionnaires, celle de Paul, celle de Pierre et celle de Barnabas, c'est-à-dire celle d'Europe, celle d'Asie et celle d'Afrique. Il a été un intermédiaire entre les trois œuvres par lesquelles le christianisme a conquis l'ancien monde.

II

Contenu et plan du second évangile[1].

La distribution générale de la matière dans cet évangile ne peut différer beaucoup de celle que nous avons trouvée

[1] Je dois en commençant cette étude m'excuser de deux choses : 1° de devoir dans quelques cas citer plusieurs fois le même passage à l'occasion des différentes faces du sujet traité; 2° de ne traiter ici qu'en passant les questions relatives à l'origine du second évangile, particulièrement celle du Proto — et du Deutéro-Marc. Ce sujet a sa place dans le V^e chapitre de cette partie où doit être discutée la question de la relation entre nos trois synoptiques.

dans Matthieu. Comme le dit *Renan* (*Les Evangiles*, p. 114) : « les lignes générales, l'ordre du récit n'étaient plus à fixer. » Cet ordre s'imposait : C'était 1° la préparation de l'avènement messianique par le ministère de Jean-Baptiste; 2° l'avènement messianique; 3° le ministère galiléen; 4° le voyage de Galilée à Jérusalem; 5° le ministère dans cette capitale; 6° la Passion; 7° la Résurrection. Ce cadre de Matthieu, nous le retrouvons chez Marc, avec la différence que dans Matthieu ces six périodes sont précédées par les récits de l'enfance, de sorte que le premier évangile contient sept parties principales et le second six seulement.

§ 1.

L'AVÈNEMENT MESSIANIQUE

(I, 1-13.)

Le commencement du livre est étrange et sans exemple; c'est comme une exclamation : « Commencement de la prédication de la bonne nouvelle » (qui est maintenant arrivée jusqu'à vous, lecteurs de cet écrit)! Le mot ἀρχή, *commencement*, me paraît être grammaticalement l'apposition anticipée du fait mentionné v. 4 : *Jean parut*. Le ministère de Jean a été, en effet, l'ouverture de la prédication de la bonne nouvelle dans le monde entier. Ce terme : « commencement de la prédication évangélique, » est appliqué par plusieurs, entre autres *Klostermann* et *Zahn*, non au ministère de Jean-Baptiste, dont la mention suit immédiatement, mais à la prédication de Jésus, telle qu'elle est renfermée dans ce livre entier, en ce sens que Jésus n'a fait que commencer cette œuvre de la pré-

dication évangélique, continuée ensuite par les apôtres; comp. le ἤρξατο (Act. I, 1) et le ἀρχὴν λαβοῦσα (Hébr. II, 3). Contre l'application du mot *commencement* au ministère de Jean-Baptiste, *Zahn* cite Act. X, 37, passage d'après lequel la prédication évangélique n'aurait pas commencé avec, mais après le baptême de Jean. Mais le baptême de Jésus par Jean-Baptiste, point de départ de son œuvre, fait certainement encore partie du ministère de Jean; il y a précisément en ce point simultanéité autant que succession. Il me paraît bien plus naturel d'appliquer le terme de *commencement* à ce qui suit immédiatement, c'est-à-dire au récit du ministère de Jean-Baptiste, qu'au livre entier. Comment les lecteurs auraient-ils pensé à la continuation de l'œuvre de Jésus par les apôtres! C'est ce que confirment les deux prophéties qui sont immédiatement après alléguées par Marc et qui toutes deux se rapportent au ministère de Jean-Baptiste, et nullement à celui de Jésus. Elles signalent l'apparition du précurseur comme un fait perçu à l'avance par l'œil prophétique, par conséquent comme divinement ordonné et souverainement important. De ces deux prophéties Jean s'était publiquement appliqué lui-même l'une (Jean I, 23; comp. Matth. III, 3); l'autre lui avait été, non moins publiquement, appliquée par Jésus-Christ (Matth. XI, 10; Luc VII, 27). On comprend donc facilement qu'elles aient été réunies dès le commencement pour faire partie, selon l'expression de *Weizsæcker* (*Unters.*, p. 24, note), « du procédé de démonstration messianique (messianisches Beweisverfahren) » usité dans la prédication apostolique. On les citait sans doute ensemble, puisque, comme l'a bien montré *Klostermann*, la voix qui crie dans le désert (v. 3) n'est autre que le messager divin lui-même annoncé au v. 2, et Marc les a réunies, comme si elles n'en formaient qu'une seule,

soit par mégarde, soit qu'il jugeât inutile de nommer spécialement le moins connu des deux prophètes[1]. Cette citation prophétique est la seule qui se trouve dans l'évangile de Marc (celle d'Esaïe LIII dans le passage XV, 28 est inauthentique), circonstance qui ne provient pas seulement de ce que cet évangile était destiné à des païens, étrangers aux Ecritures, mais peut-être tout autant de ce que dans le sentiment de l'auteur Jésus n'avait pas besoin d'autre signalement que sa propre personne. Pour que Jésus soit reconnu comme ce qu'il est, il suffit qu'il soit montré. Cette pensée est à elle seule tout l'écrit de Marc.

L'avènement de Jésus au sein de son peuple s'est accompli par trois faits qui forment le contenu de cette première partie. 1° *Le ministère de Jean-Baptiste* qui, en appelant le peuple à la repentance et au baptême d'eau, s'efforce d'éveiller chez lui le besoin d'un salut spirituel, tel que celui que Jésus va lui apporter (v. 4 à 8) ; 2° *Le baptême de Jésus* qui, par les signes extraordinaires qui l'accompagnent, sert à signaler Jésus à Jean et, par le témoignage de Jean, à tout le peuple, comme le Messie (v. 9 à 11) ; 3° *La tentation*, racontée par Marc sous une forme très abrégée, mais en ajoutant cependant aux récits des deux autres synoptiques un trait particulier, le respect des animaux du désert pour la personne sacrée de Jésus (v. 12 et 13).

[1] Le vrai texte est certainement : « *dans Esaïe le prophète*, » et non « dans les prophètes. »

§ 2.

LE MINISTÈRE GALILÉEN

(I, 14-IX, 50).

Marc commet ici la même inexactitude que Matthieu, en faisant de l'emprisonnement de Jean-Baptiste la raison du retour de Jésus en Galilée et du commencement de son activité publique. Il signale d'un mot le contenu essentiel de la prédication initiale de Jésus ; c'était une simple continuation et confirmation de la prédication de Jean (v. 15) ; puis il montre Jésus commençant sa propre œuvre en appelant quelques disciples, destinés à l'accompagner habituellement et à former le noyau du peuple particulier qui devait dès ce moment se grouper autour de sa personne (v. 16-20). L'exposé suivant du ministère galiléen se présente chez Marc sous la forme d'une succession de courses d'évangélisation, qui ont chaque fois pour point de départ et de retour la ville de Capernaüm.

A. *Premier séjour à Capernaüm* (I, 21-38).

Ce moment correspond à Matth. IV, 12 et suiv., où Jésus quitte Nazareth pour venir fixer son domicile à Capernaüm. Au jour du sabbat a lieu une scène importante, omise dans Matthieu, la première prédication dans la synagogue et la guérison d'un démoniaque, qui produit une sensation immense. Suit la guérison de la belle-mère de Pierre dans la maison de celui-ci et le tableau des nombreuses guérisons opérées le soir même après la clôture du sabbat. Le lendemain matin, retraite de Jésus dans la solitude; Pierre et les disciples le cherchent et le rappellent auprès de la foule déjà assemblée. Jésus leur

déclare son intention d'évangéliser aussi la contrée d'alentour. Ces détails simples et précis proviennent certainement d'un témoin de ces premiers jours, par lesquels s'est ouvert le ministère de Jésus.

B. *Première excursion et premier retour à Capernaüm* (I, 39-IV, 34).

De cette première course d'évangélisation dans les bourgades du voisinage, Marc ne nous raconte qu'un seul trait, la guérison du lépreux. Puis il décrit avec beaucoup d'entrain l'attroupement des multitudes, qui force Jésus à éviter les villes pour se tenir autant que possible dans des endroits écartés. Rentré à Capernaüm, Jésus est comme assiégé dans sa demeure par une foule qui en remplit les abords. Ainsi s'explique le récit de la guérison du paralytique, qui ne peut parvenir jusqu'à lui qu'en se frayant un chemin par le toit de la maison. Dès ce moment se déclare l'hostilité naissante du parti des chefs. Dans une course au bord de la mer Jésus jette hardiment le gant à ses adversaires en appelant à le suivre le *péager* Lévi; celui-ci lui offre dans sa maison un banquet où il invite les autres péagers. Entretiens remarquables à cette occasion sur le jeûne, sur l'époux qui doit être bientôt enlevé et sur le caractère radicalement nouveau de l'œuvre qui commence. Deux scènes sabbatiques, l'une dans la campagne, à l'occasion de la liberté que prennent les disciples de froisser des épis et d'en manger les grains; l'autre, dans une synagogue, au sujet d'une guérison dont se scandalisent les adversaires de Jésus, au point qu'ils complotent déjà de le faire mourir. Retiré sur la montagne où il est suivi par les foules, Jésus s'entoure des douze apôtres, qu'il vient de choisir, puis il rentre à Capernaüm. L'hostilité s'accroît; les pharisiens allèguent ses guérisons

de possédés pour l'accuser de complicité avec Béelzébub. Discours justificatif de Jésus. Arrivée de sa mère et de ses frères qui veulent le ramener à la maison parce qu'on le fait passer pour fou. Commencement de l'enseignement en paraboles (semeur, épi, grain de sénevé) et explication sur le but de ce mode nouveau d'enseignement.

C. *Deuxième excursion et deuxième retour* (IV, 35-V, 43).

Jésus se rend sur la rive orientale du lac; c'est le moment de quelques-uns de ses plus grands miracles, l'apaisement de la tempête et la guérison du démoniaque de Gadara. Retour sur la côte occidentale et nouveau séjour à Capernaüm : course au bord de la mer; Jaïrus l'appelle auprès de sa fille mourante; guérison d'une femme malade et résurrection de l'enfant.

D. *Troisième excursion et troisième retour* (VI, 1-VII, 23).

Jésus se dirige maintenant à l'ouest, sur les plateaux qui dominent la rive occidentale du lac. Il envoie les Douze deux à deux dans les districts environnants pour réveiller l'attention du peuple galiléen et en même temps pour préparer les apôtres eux-mêmes à leur mission future. Hérode entend parler de l'effet produit par son ministère, et à cette occasion Marc intercale ici, ainsi que Matthieu, le récit du meurtre de Jean-Baptiste. Retour des Douze; Jésus cherche la solitude, non par crainte d'Hérode, comme on l'a dit assez légèrement, puisque dès le lendemain il revient en Galilée. Multiplication des pains et marche sur les eaux; nombreuses guérisons dans la plaine de Génézareth; discussion (après le retour à Capernaüm) sur la purification, avec les scribes venus de Jérusalem.

E. *Quatrième excursion et quatrième retour* (VII, 24-VIII, 26).

Désireux de se trouver seul avec ses disciples, — désir qui avait été contrarié, lors de l'excursion précédente, par l'arrivée inattendue des troupes, — Jésus se rend vers l'extrémité nord-ouest de la Terre-Sainte, jusqu'en Phénicie. Mais il est obligé encore cette fois de céder à l'insistance de la femme cananéenne qui a découvert sa retraite, et qui fait connaître sa présence. Il revient à Capernaüm en passant par la contrée non encore visitée, située à l'orient du haut Jourdain et du lac de Génézareth; guérison d'un sourd-muet; seconde multiplication des pains; demande d'un signe dans le ciel de la part des pharisiens; malentendu des disciples à l'occasion de la mise en garde contre le levain des pharisiens; reproche humiliant de Jésus à ce sujet; guérison de l'aveugle de Bethsaïda.

F. *Cinquième excursion et cinquième et dernier retour* (VIII, 27-IX, 50).

Bien décidé à trouver enfin le moment de s'entretenir intimement avec ses apôtres, afin de les instruire de l'état de son œuvre qui approche de sa fin et de les préparer à la catastrophe au-devant de laquelle ils marchent sans s'en douter, Jésus les conduit maintenant droit au nord, vers le district montagneux des sources du Jourdain, à l'extrémité septentrionale de la Terre-Sainte. Là, dans le voisinage de Césarée de Philippe (aujourd'hui Banias), a lieu l'entretien tant de fois désiré. Après les avoir invités à formuler l'opinion populaire sur son compte, puis leur propre sentiment au sujet de sa personne et de sa mission, et avoir constaté par la profession de Pierre la conviction qui s'est formée en eux de sa dignité messianique, il leur

ouvre en quelque sorte un nouveau chapitre de son enseignement sur lequel il lui importait surtout de les éclairer; ils ont foi en lui, comme étant le Christ; il leur apprend maintenant de quelle manière et dans quel sens il doit l'être; il leur révèle pour la première fois expressément le douloureux mystère du *Christ souffrant*, humilié, rejeté, crucifié. La sympathie, peut-être aussi l'orgueil de Pierre, se révoltent contre cette perspective imprévue et terrifiante. Jésus lui ferme la bouche par une réprimande sévère; puis il profite de cette circonstance pour faire comprendre non seulement aux apôtres, mais encore aux autres personnes qui les accompagnent, que la vie à laquelle il appelle ceux qui veulent marcher à sa suite, n'est pas la participation à un règne glorieux, mais le crucifiement volontaire et journalier de soi-même. Les voyant tous consternés, Jésus, afin de combattre le découragement profond dans lequel menace de les plonger cette révélation, prend à part les trois principaux d'entre eux, ceux qui donnent le ton à tous les autres, et les conduit sur la montagne voisine, où il est transfiguré à leurs yeux et où ils reçoivent par la voix de Dieu lui-même l'ordre de le suivre avec confiance, quel que soit le chemin par lequel il les conduit. — Suivent la guérison de l'enfant lunatique, le lendemain, au pied de la montagne, puis le retour au sud, avec une nouvelle confirmation de l'annonce de la Passion. Une altercation s'élève entre les disciples, remplis encore, malgré toutes les leçons de leur Maître, de leurs espérances de grandeur terrestre. Arrivée à Capernaüm. Interrogation de Jésus au sujet de la dispute que les disciples ont eue en chemin; silence plein de confusion de ceux-ci; Jésus leur présente un enfant comme le type de la vraie grandeur dans son royaume, et leur fait envisager l'amour des plus petits comme le vrai chemin

de la première place. Puis il leur reproche la dureté avec laquelle ils avaient traité un inconnu qui chassait les démons en son nom et dont ils ont peut-être scandalisé la foi naissante. Il les exhorte à tourner désormais contre eux-mêmes la sévérité qu'ils ont déployée envers cet homme et les uns envers les autres. C'est par le sacrifice de leurs penchants naturels qu'ils doivent apprendre à exercer l'énergie sainte qu'ils sont appelés à déployer. — Il y a là un épisode très remarquable et instructif de l'histoire évangélique ; on ne peut en effet reconstruire complètement l'ensemble de cette scène qu'en rapprochant du récit de Marc les faits relatifs à cette même circonstance dont quelques traces sont demeurées dans les deux autres évangiles ; à comp. avec soin Matth. XVIII, 21 à 35 et Luc IX, 46 à 50.

§ 3.

LE VOYAGE A JÉRUSALEM

(Ch. X.)

Ce voyage se présente dans le second évangile comme *la grande excursion finale* à laquelle devaient aboutir toutes les pérégrinations précédentes de plus en plus lointaines. Dans ce voyage Jésus parcourt d'abord la Galilée méridionale, jusqu'ici laissée de côté ; puis il traverse du nord au sud la Pérée qu'il n'avait fait encore qu'effleurer. Marc ne mentionne que les faits suivants : L'entretien sur le divorce ; l'accueil plein de tendresse accordé aux petits enfants ; l'entretien avec le jeune riche ; une nouvelle confirmation de la Passion prochaine ; la prière des fils de Zébédée, suivie d'une nouvelle instruction sur la vraie grandeur ; l'arrivée à Jéricho, avec la guérison de l'aveugle

Bartimée. Du contenu de Matthieu sont omis les traits suivants : l'objection des apôtres à l'interdiction du divorce et la réponse de Jésus ; la promesse faite aux apôtres d'une position glorieuse dans la rénovation attendue et la parabole des ouvriers successivement appelés et également rétribués.

§ 4.

LE SÉJOUR A JÉRUSALEM

(Ch. XI-XIII.)

D'après Marc, l'entrée royale de Jésus à Jérusalem ne doit avoir eu lieu qu'assez tard dans la journée appelée « Jour des Rameaux ; » car Jésus se borne ce jour-là à contempler silencieusement le temple et ce qui s'y passe, à la dernière lueur du soir ; puis il s'en retourne avec les Douze à Béthanie où il passe la nuit. Le lendemain, au matin, en rentrant à Jérusalem, il maudit le figuier chargé de feuilles, mais dépourvu de fruits. A son arrivée au temple, il chasse les vendeurs et fait cesser le scandale causé par ceux qui traversaient le parvis pour leurs affaires particulières, en rappelant que c'est là le lieu d'adoration expressément réservé pour les païens, mais qui, par la permission des chefs, est changé en une caverne de voleurs. C'est ici que Marc, d'accord avec Matthieu et Luc, place l'expulsion des vendeurs qui d'après Jean aurait marqué l'ouverture du ministère de Jésus à Jérusalem (Jean II, 13 et suiv.). Poussés à bout par cet acte hardi, les chefs cherchent comment ils pourraient faire mourir Jésus ; mais ils sont embarrassés par l'admiration que témoigne pour lui le peuple. Le lendemain de ce jour où Jésus a fait en quelque sorte la police du temple, les disciples, en revenant

de Béthanie, lui font remarquer la dessication du figuier, maudit le matin précédent, et Jésus leur révèle à cette occasion la puissance de la foi. Cette troisième journée de Jésus dans le temple est riche en faits de la plus haute gravité : Interrogatoire officiel auquel procèdent les délégués du Sanhédrin touchant la compétence que s'arroge Jésus; celui-ci leur fait sentir par une contre-question relative à son précurseur leur propre incompétence à juger de ce fait; puis il leur dévoile par la parabole des vignerons la vraie cause de leur hostilité contre lui, et il leur met par avance sous les yeux le tableau saisissant du crime qu'ils se préparent à commettre. D'autres pièges savamment combinés se succèdent. Les pharisiens arrivent avec une question politico-religieuse, celle du tribut à payer à l'empereur, question dont la réponse ne peut, semble-t-il, que perdre Jésus, en le compromettant absolument soit auprès du peuple, soit vis-à-vis de l'autorité romaine. Suit l'interrogation moqueuse et profane des Sadducéens au sujet de la résurrection des corps; enfin une question plus sérieuse lui est adressée par un scribe bien disposé, au sujet du commandement le plus important. A cette espèce d'examen qu'il vient d'avoir à subir de divers côtés, Jésus répond en adressant lui-même aux scribes une question: ils donnent au Messie le titre de *fils de David;* comment cela s'accorde-t-il avec le Ps. CX, où David lui-même appelle le Messie *son Seigneur?* Les adversaires se taisent; la seule réponse possible aurait été un démenti donné à l'accusation de s'être arrogé le titre de Fils de Dieu, au moyen de laquelle ils se préparent à le condamner. Le silence des adversaires occasionne de la part de Jésus quelques paroles sévères adressées au peuple sur le caractère orgueilleux, cupide et hypocrite des scribes. Après toutes ces scènes, Jésus s'assied dans le parvis en face

des troncs où la piété israélite dépose ses offrandes et fait ressortir la supériorité morale de la faible aumône d'une veuve indigente sur les gros dons des autres Juifs.

Puis, après avoir annoncé dans le temple même la destruction prochaine de ce sanctuaire indignement profané, il en sort pour la dernière fois. C'est le soir ; retiré sur la montagne des Oliviers, il initie ses quatre disciples les plus intimes, Pierre, Jacques et Jean, auxquels cette fois est adjoint André, à l'état des choses par lequel passera le monde entre sa mort prochaine et son retour futur (ch. XIII). Son départ sera suivi d'une période troublée par des guerres, des famines, des pestes, des tremblements de terre, enfin par des persécutions qui atteindront les croyants de la part des Juifs et des païens ; mais tout cela n'empêchera pas l'Eglise d'accomplir sa mission et de rendre témoignage à l'Evangile dans tout le monde. Au milieu de ces temps d'angoisse surviendra l'événement terrible au sujet duquel ils l'ont interrogé, la destruction du peuple d'Israël, de sa capitale et du temple. Rien cette fois ne pourra prévenir cette catastrophe ; il ne restera aux croyants qu'à chercher à y échapper à temps par la fuite. A la suite de ce jugement viendront des temps caractérisés par deux traits : attente anxieuse du Messie absent ; séductions exercées par de faux prophètes et de faux Christs qui, au moyen de prétendus miracles, s'efforceront d'entraîner après eux les fidèles. Enfin, au terme de cet état de luttes religieuses et d'attente anxieuse, aura lieu avec grand éclat l'apparition du Fils de l'homme. Il importe de se préparer dès maintenant à ce retour, dont l'époque est inconnue de Jésus lui-même, par une vie de prière, de vigilance et de tempérance. Le jour de cette venue du Christ, qui reste le secret du Père, pourra tarder longtemps, comme tarde le retour d'un maître que les siens espèrent déjà le soir,

mais dont l'arrivée attendue en vain durant les veilles de la nuit n'a lieu qu'au matin, lorsque déjà on commence à désespérer (XIII, 34 à 37)[1]. — Malgré les nombreux détails par lesquels ce discours diffère de celui de Matth. XXIV, la marche générale est la même. La différence est beaucoup plus grande avec Luc, chez lequel ce discours est partagé en deux enseignements complètement distincts, et qui se trouvent placés dans des situations et amenés par des circonstances tout à fait différentes; comp. ch. XVII, 20 et suiv. (sur la Parousie seule) et ch. XXI, 7 et suiv. (sur la ruine de Jérusalem et la Parousie réunies).

§ 5.

LA PASSION

(Ch. XIV et XV.)

Le récit de Marc marche ici parallèlement à celui de Matthieu, lors même qu'il en diffère par un certain nombre de traits. Il commence par la trahison de Judas; puis, comme dans le récit de Matthieu, est placé ici, par un retour en arrière (voir Jean XII, 1), le repas de Béthanie où eut lieu l'onction de Marie. Suivent les récits du dernier souper et de l'institution de la Cène, de l'angoisse de Gethsémané et de l'arrestation de Jésus. Ici est mentionné l'épisode du jeune homme qui échappe nu aux mains des huissiers. Suivent, comme dans Matthieu, la comparution de Jésus devant le Sanhédrin et sa condamnation, le reniement de saint Pierre, la confirmation de la sentence de mort arrachée à la faiblesse de Pilate, le crucifiement et

[1] Sur ce discours, comp. ch. II, p. 178 à 194.

l'inhumation. Pas une prophétie n'est citée à l'occasion de ces faits. Les principales différences entre Marc et Matthieu dans cette partie sont celles-ci : Marc omet la parole significative : « Mon temps est proche, » et la menace contre « ceux qui frapperont par l'épée; » il omet encore le récit du désespoir et de la mort de Judas, le message de la femme de Pilate, l'ablution des mains de celui-ci et les apparitions des ressuscités. En échange, il a seul l'interrogatoire du centenier par Pilate avant de livrer le corps à Joseph. Il distingue entre les deux chants du coq et entre les deux servantes dans le récit du reniement.

§ 6.

RÉSURRECTION ET ASCENSION

(Ch. XVI.)

Le premier jour de la semaine, de grand matin, mais après le lever du soleil, les femmes se rendent au tombeau. Un ange leur annonce la résurrection et leur promet qu'elles reverront Jésus en Galilée, en les chargeant d'annoncer cette nouvelle aux disciples, et en ajoutant expressément : *et à Pierre.* Elles s'enfuient effrayées, et dans leur tremblement et leur extase, elles gardent le silence vis-à-vis des disciples. — Marc omet ici plusieurs traits mentionnés par Matthieu : la fermeture du sépulcre par les chefs, l'ange roulant la pierre du sépulcre, l'apparition de Jésus lui-même aux femmes, enfin la corruption des gardiens par les sacrificateurs. Il désigne par son nom de Salomé la mère de Jacques et de Jean. Me trompé-je en pensant que la plupart de ces différences sont à l'avantage du récit de Marc? On sent que les faits

qu'il omet sont plutôt des additions au récit traditionnel primitif que des omissions de la part de Marc. La conservation de la parole : « Mon temps est proche, » dans Matthieu, est la seule supériorité de celui-ci.

Avec XVI, 8, se termine le second évangile dans les deux plus anciens manuscrits, le Vaticanus et le Sinaïticus, dans la plupart des Mss. de l'ancienne traduction latine et d'autres documents encore. Mais il est bien évident que ce ne peut avoir été là la fin du récit, dans l'intention de l'auteur. Il avait annoncé une apparition de Jésus aux femmes et aux disciples, et il ne pouvait raisonnablement terminer sans l'avoir racontée ou mentionnée, ou du moins sans avoir expliqué pourquoi elle n'aurait pas eu lieu. Cependant il est clair aussi que l'emploi public de notre évangile dans les églises ne permettait pas de laisser le récit ainsi suspendu, et c'est pourquoi de très bonne heure, dès le commencement du second siècle, une fin de notre évangile aurait été ajoutée. Bien des apparences feraient penser que l'on s'est servi pour cela des autres récits évangéliques. En effet le morceau XVI, 9-20, qui forme la conclusion actuelle, a le caractère d'une compilation. Le v. 9 n'a aucun rapport avec le v. 8 et forme un commencement tout nouveau dans lequel il est aisé de reconnaître un emprunt fait à Jean XX, 1 et suiv. Dans ce qui suit, v. 12-13, on reconnaît un extrait du récit de l'apparition aux deux disciples d'Emmaüs (Luc XXIV, 13-33). — La troisième apparition, mentionnée v. 14-18, qui eut lieu le jour de la Résurrection devant les disciples réunis pour le repas du soir, rappelle celle qui est racontée Luc XXIV, 36 et suiv. et Jean XX, 19 et suiv., non sans quelques traits particuliers à Marc, comme l'annonce des vertus miraculeuses qui confirmeront la prédication des disciples. Le v. 15 rappelle l'ordre de Matth. XXVIII, 19;

le v. 16, l'institution du baptême, plus détaillée dans Matthieu v. 19-20, ainsi que la parole Jean III, 18. — Le dernier fragment, v. 19-20, résume le récit de l'Ascension et le départ des disciples, après la Pentecôte, d'après la fin de Luc et le commencement des Actes.

Malgré cela, ce morceau n'en forme pas moins un tout bien gradué et bien lié, comme nous le verrons. Sur l'origine de cette conclusion, que présente le texte reçu, ainsi que sur celle de deux autres qui se lisent dans quelques documents, voir à la section IV, E, sur *l'intégrité* de notre évangile.

§ 7.

LE PLAN

Il s'agit surtout ici de la marche du ministère galiléen, car pour les autres parties l'ordre général est déterminé suffisamment dans les trois récits par le cours même des événements.

Hilgenfeld distingue sept sections dans le récit du ministère galiléen : 1° débuts favorables (I, 14-45); 2° premiers conflits (II, 1-III, 6); 3° lumière et ombres (III, 7-35); 4° paraboles (IV, 1-34); 5° crainte produite par les grands miracles (IV, 35-V, 43); 6° inintelligence des disciples (VI, 1-VIII, 26); 7° victoire de la connaissance (VIII, 27-IX, 50). Il est aisé de voir combien cette classification est contraire à la simplicité et à la naïveté du récit; elle est en elle-même très artificielle. Comment faire rentrer naturellement sous la rubrique *lumière et ombres*, les miracles qui précèdent l'élection des Douze, et cette élection elle-même? Comment ranger sous la notion de la crainte inspirée par les miracles de Jésus la guérison opérée à Gadara, celle de la femme malade et la résur-

rection de la fille de Jaïrus? Le titre : *inintelligence des disciples*, ne s'applique qu'à quelques-uns des faits compris sous ce thème. Enfin, est-il possible de rapporter à la notion de victoire de la connaissance l'attitude des disciples en face de l'annonce répétée de la Passion, et leur discussion sur la question de savoir lequel d'entre eux sera le plus grand ?

Weiss propose un plan plus simple et un peu plus conforme aux faits : 1° admiration pure, au début (I, 21-55); 2° naissance du conflit (II, 1-III, 6); 3° séparation des éléments opposés (III, 7-VI, 13); 4° accroissement de l'hostilité (VI, 14-VIII, 26); 5° Jésus commence à se retirer pour se consacrer à l'instruction de ses disciples dont il a constaté l'inintelligence (VIII, 27-X, 45). — Tel a bien été sans doute le cours des choses, mais la question est de savoir si ce cadre était bien celui qui était présent à l'esprit de l'auteur quand il écrivait son récit. Comment ranger des faits comme la guérison du démoniaque de Gadara, la résurrection de la fille de Jaïrus, la mission des Douze, sous ce titre : séparation des éléments opposés? Ou qu'a à faire la guérison de l'aveugle de Bethsaïda avec l'inintelligence des disciples? La guérison de l'enfant lunatique, l'entretien avec les Pharisiens sur le divorce, l'histoire du jeune homme riche, tous ces faits, malgré les enseignements que Jésus y rattache, se succèdent naturellement à un point de vue purement historique, sans qu'on puisse les réunir logiquement en certains groupes rationnels. Mais l'erreur capitale de Weiss dans l'analyse du second évangile, aussi bien que dans celle du premier, me paraît être la négation du point d'arrêt qui, à la fin du chapitre IX, marque chez Marc, tout comme à la fin du ch. XVIII chez Matthieu, le terme du récit de l'activité galiléenne et ouvre la période finale de l'œuvre de Jésus,

en Pérée d'abord, puis en Judée. Le plan tracé par Weiss peut convenir à une vie de Jésus, mais ne s'adapte pas à un récit aussi simplement historique que celui de Marc.

Le groupement proposé par *Ritschl*, grâce à sa plus grande généralité, s'accorde plus aisément avec la succession des faits : 1° débuts favorables (I, 1-39); après quoi, se dessinent deux courants distincts : *a)* la relation avec le peuple prenant le caractère d'un conflit toujours croissant (I, 40-III, 12) ; *b*) la relation avec les disciples devenant toujours plus intime (III, 13-IX, 50). Ces trois idées dominent sans doute la narration, mais il serait difficile de montrer qu'elles aient déterminé d'une manière quelconque l'ordre des récits particuliers.

D'après *Klostermann*, notre évangile comprend deux parties qui commencent chacune par la personne de Jean-Baptiste et aboutissent toutes deux à une mission des apôtres. Le premier (I, 2-VI, 13) s'ouvre par le ministère du Baptiste et aboutit à la mission des Douze en Galilée ; le second (VI, 14-XVI, 8) s'ouvre par la mort, non suivie de résurrection, du Baptiste, récit auquel correspond celui de la mort de Jésus, suivie de résurrection, et la mission des disciples dans le monde entier, Ce plan ingénieux a le tort de l'être trop.

Nösgen, dans le *Kurzgefasster Commentar zum N. T.* de *Strack et Zöckler,* trouve le commencement de la seconde partie de l'évangile de Marc dans VIII, 31, qui répondrait à I, 14, commencement de la première. Mais le ἤρξατο, *il commença*, de VIII, 31, n'est pas l'indice suffisant d'une grande division réfléchie ; car ce terme est fréquemment employé par Marc, une douzaine de fois (par exemple I, 45 ; IV, 1 ; V, 17. 20, etc.), sans qu'il ait une valeur aussi décisive ; et en particulier dans le passage VIII, 31, il existe une liaison étroite entre ce qui suit et

ce qui précède immédiatement, la transition de l'idée de χριστός (v. 30) à celle du χριστὸς παθητός (v. 31). Néanmoins, je pense que si l'on veut absolument placer quelque part une division rationnelle, ce serait bien à cette manière de voir qu'il faudrait se rattacher.

Zahn (Einl. II, 223 et suiv.) indique la division suivante : I, 14. 15, le programme ; I, 16-45 : première section ; II, 1-III, 6 : seconde ; III, 7-VI, 13 : troisième ; VI, 14-X, 52 : quatrième ; XI, 1-XVI, 8 : cinquième. Cependant il reconnaît lui-même que la matière de cette dernière section n'est plus dominée par l'idée de l'ensemble : la parole du Christ à porter au monde entier (I, 1). Le caractère purement historique de tout l'ouvrage ressort clairement dans cette partie.

Tous ces essais d'imposer au récit de Marc un plan rationnel contrastent tellement avec le caractère simplement historique de cette narration que nous nous trouvons ramenés par là avec plus de conviction au maintien de la marche à laquelle nous a conduit l'étude du livre lui-même, du moins pour le tableau de l'œuvre galiléenne dont il s'agit surtout ici. L'œuvre de Jésus, après avoir commencé à Capernaüm, s'est développée dans une série de courses d'évangélisation partant de ce centre et l'y ramenant chaque fois, courses de plus en plus lointaines; la première, dans les environs de cette ville ; la seconde, sur la côte orientale de la mer de Tibériade ; la troisième, sur les hauteurs du plateau occidental ; la quatrième, vers la limite nord-ouest de la Terre-Sainte ; la cinquième et dernière, vers l'extrémité septentrionale du pays. Il ne restait plus à Jésus après cela qu'à étendre son évangélisation à la Pérée d'abord (à l'est de la Galilée), et enfin à la Judée, au sud. Les excursions en Galilée, qui se terminent toutes par un retour à Capernaüm, forment la pre-

mière partie du livre (I-IX) ; le voyage par la Pérée et le séjour à Jérusalem forment la seconde (X, 1-XVI, 8). On voit comment dans Marc la seconde partie se rattache naturellement, comme dernière pérégrination, à la première dans laquelle avait été retracée l'extension progressive de l'œuvre galiléenne.

C'est sous cette forme d'une évangélisation ambulante et bienfaisante que Pierre contemplait l'œuvre de son Maître quand il prononçait chez Corneille ces paroles (Act. X, 37 et 38) : « Vous savez ce qui est arrivé dans toute la Judée et qui a commencé par la Galilée... : comment Dieu a oint du Saint-Esprit et de puissance Jésus de Nazareth, *qui allait de lieu en lieu faisant du bien* et guérissant ceux qui étaient opprimés par le diable, parce que Dieu était avec lui. »

Ce n'est pas à dire assurément que dans le cadre si simple et si naïvement historique dans lequel l'auteur replace les faits, il n'ait pas contemplé et décrit l'œuvre spirituelle qui s'accomplissait et dont on constate clairement, chez lui aussi, les diverses phases : l'enthousiasme populaire des premiers jours, la décroissance lente et graduelle de ce premier élan dans la masse du peuple, la haine croissante des adversaires, la maturité progressive de la foi chez les disciples par la vue journalière des œuvres de Jésus et l'audition de ses enseignements; enfin, comme point culminant, la profession des disciples par la bouche de Pierre à Césarée de Philippe. L'ordre donné aux disciples de garder actuellement le silence sur la messianité de Jésus forme le terme de l'œuvre galiléenne, comme plus tard celui de proclamer dans le monde entier la foi au Messie ressuscité formera le terme de l'œuvre entière; mais tout cela est dans la nature même des choses. Quant à une marche rationnelle et systématique

que l'auteur se serait tracée et qui aurait déterminé l'ordre et le groupement des faits, il n'y en a pas le moindre indice dans le récit lui-même. La narration suit du commencement à la fin une marche simplement historique : elle se distingue ainsi complètement de celle du premier évangile. *Hilgenfeld* croit pouvoir affirmer que c'est sur le fondement de l'évangile de Matthieu que devient compréhensible la disposition de celui de Marc (*Einl.*, p. 51). La vérité est juste le contraire. La marche générale du récit de Marc n'a rien de commun avec celle du premier évangile.

III

Traits caractéristiques de la narration.

A. *Au point de vue historique.*

Si ce récit diffère dans la *marche* de celui de Matthieu, il n'en est pas de même quant à la *matière*, au moins en ce qui concerne les *faits*. Marc ne possède qu'un bien petit nombre d'événements qui ne soient pas racontés par Matthieu ; ce sont les quatre suivants : la guérison du démoniaque de Capernaüm, celles du sourd-muet en Décapolis et de l'aveugle de Bethsaïda, et le trait du jeune homme qui s'enfuit nu à Gethsémané. De plus, les guérisons de démoniaques sont plus fortement et plus fréquemment relevées que dans les autres évangiles. Mais c'est à l'égard des *discours* que la différence entre Marc et Matthieu est de beaucoup la plus considérable ; Marc ou omet ou ne présente que partiellement les grands discours de Matthieu (sauf le dernier).

On a formulé récemment le contraste entre les deux

évangiles à l'égard des paroles de Jésus, de la manière suivante[1] :

Dans l'évangile de Matthieu Jésus se met surtout en relation avec le peuple entier; ce sont les péchés d'Israël qu'il signale et qu'il condamne; c'est de son endurcissement qu'il s'afflige; tandis que dans Marc ses enseignements se rapportent plutôt à ses disciples, qu'il instruit et qu'il reprend, cherchant occasionnellement à les élever à la vraie foi. Dans Matthieu Jésus agit surtout sur le peuple dans son ensemble, dans Marc il concentre plutôt son travail sur la petite communauté des croyants qui se sont groupés autour de lui. — Le contraste ainsi signalé ne manque certainement pas de justesse, mais il est loin d'être absolument vrai. Cette manière de voir résulte surtout de l'omission chez Marc du sermon sur la montagne. Mais elle est infirmée par le fait que plusieurs discours ayant trait à la vie du peuple entier sont aussi conservés par lui; par exemple, au ch. III, celui dans lequel Jésus se justifie de la complicité avec Béelzébub dans ses guérisons de possédés; au ch. IV, la parabole du semeur; au ch. VII, l'enseignement sur la purification; au ch. XII, la parabole des vignerons. Tous ces enseignements n'ont aucun rapport particulier avec la personne des disciples.

Ce qu'il y a de fondé dans l'opposition signalée, c'est que Marc fait tout particulièrement ressortir le travail éducatif de Jésus sur ses disciples. Il relève avec force et franchise leurs erreurs, leurs malentendus, leurs bévues, leurs torts même, soit envers Jésus, soit entre eux; il rappelle avec insistance les reproches parfois très sévères par lesquels Jésus cherche à les remettre dans la bonne voie, ainsi que les instructions plus intimes par lesquelles

[1] Hadorn, *Die Entstehung des Markus-Evangeliums*, 1898, voir p. 155-156.

il s'efforce de les élever au vrai point de vue touchant le règne de Dieu ; en un mot il décrit avec soin le travail spécial auquel Jésus s'est livré pour faire d'eux des hommes nouveaux, capables de devenir les porteurs du salut au sein de l'humanité. D'un bout à l'autre de cet évangile, la relation familière de Jésus avec les disciples est mise en lumière sous toutes ses faces. Dès le premier jour ceux-ci veulent le tenir fixé à Capernaüm, et il leur dévoile le vaste horizon de son œuvre (I, 45). — V, 31 ils veulent être plus sages que lui, lorsqu'il cherche dans la foule celui qui l'a touché, et Jésus répond par un silence significatif à la remontrance indiscrète qu'ils lui adressent. — Il leur donne dans des entretiens particuliers l'explication des paraboles (IV, 10. 11). — Il prend affectueusement soin d'eux, se préoccupant de leur procurer du repos quand il les voit fatigués (VI, 31). — Par le sens ridicule qu'ils attachent à une de ses paroles, ils s'attirent de sa part un reproche humiliant que Marc rapporte plus complètement (VIII, 16 et suiv.) que Matthieu (XVI, 7). — Leur manque de foi lui arrache une plainte qui semble indiquer un sentiment voisin de l'impatience (IX, 19). — L'annonce répétée de ses prochaines souffrances les trouve obstinément sourds et inintelligents (IX, 32). — Ils se disputent sur leurs droits respectifs à la première place ; et quand Jésus les interroge au sujet de cette altercation, ils restent là bouche close, comme des enfants pris en flagrant délit (IX, 33. 34 οἱ δὲ ἐσιώπων). — Ils empêchent des parents qui demandent à Jésus sa bénédiction pour leurs enfants, et Jésus s'indigne de cette manière d'agir (X, 14 ἠγανάκτησε). — Jésus monte hardiment à Jérusalem, tandis que les disciples tout craintifs le suivent à distance (X, 32 ἐθαμβοῦντο... ἐφοβοῦντο). — Ils affligent par leurs critiques malveillantes la femme qui a oint la tête du Seigneur d'un parfum pré-

cieux, et celui-ci est obligé de prendre contre eux sa défense (XIV, 4-6). — A Gethsémané, au lieu de prier avec lui, ils s'endorment, et bientôt s'enfuient en voyant son arrestation (XIV, 37 et 50). — Enfin dans le morceau final, ajouté peut-être par une main étrangère, mais dans l'esprit du livre entier, la nouvelle de la Résurrection rencontre chez eux par trois fois une incrédulité persistante (XVI, 11. 13. 14). — On le voit : le récit de Marc ne ménage pas les apôtres et fait ressortir franchement les traits les plus humiliants pour eux. C'est là un fait qui imprime à toute la narration un sceau frappant de vérité historique. Un tel récit ne peut provenir que du souvenir des apôtres eux-mêmes, car la légende ecclésiastique n'a pas cherché à dénigrer les apôtres, mais plutôt à les glorifier.

D'entre les disciples, c'est surtout Pierre qui figure, soit en bien, soit en mal, dans le récit de Marc. C'est sa maison qui est le point de départ de l'évangélisation de la Galilée (I, 29-39). — Pierre est placé en tête des Douze (III, 16). — C'est lui qui, ne sachant pas ce qu'il dit, propose d'élever trois tentes sur la montagne de la Transfiguration (IX, 5). — C'est Pierre qui à la question de Jésus : « Et vous, qui dites-vous que je suis? » répond au nom de tous en proclamant la foi à laquelle ils sont arrivés : « Tu es le Christ » (VIII, 29). — C'est lui qui rappelle à Jésus la malédiction du figuier prononcée le jour précédent (XI, 21). — Il affirme avec insistance, et malgré la déclaration contraire de Jésus, sa fidélité inébranlable (XIV, 29). — Jésus le réveille en l'appelant par son nom à Gethsémané (XIV, 37). — Les deux chants du coq, qui aggravent sa responsabilité, sont mentionnés par Marc seul (XIV, 68 et 72). — Et ainsi jusqu'au dernier moment (XVI, 7). — Nous devons relever ici particulièrement une circonstance significative. Il s'agit de la relation entre le récit de Marc et

celui de Matthieu dans la scène de Césarée de Philippe. Marc, après avoir rapporté la profession de foi de Pierre, omet totalement la déclaration honorifique que prononce Jésus sur la personne de ce disciple et par laquelle il lui confie la direction de la grande œuvre qui va commencer. Evidemment, si Marc nous a transmis les récits de Pierre, cette omission s'explique par l'humilité de ce dernier qui se faisait scrupule de rapporter ce qui était à son propre honneur. En échange, Pierre ne manquait pas de mentionner sincèrement son imprudente opposition à la déclaration que faisait le Seigneur de sa prochaine Passion et de rapporter l'accablante réponse dans laquelle Jésus l'avait traité de tentateur, de *Satan*. Et cette parole-là se retrouve en effet dans le récit de Marc aussi bien que dans celui de Matthieu. C'est peut-être par la même raison, provenant de l'humilité de Pierre dans ses prédications, que nous ne trouvons pas, dans le récit de la tempête chez Marc (VI, 50), la mention du privilège extraordinaire accordé à Pierre, lorsque Jésus l'associa, comme on le lit dans Matthieu, à sa propre marche sur les eaux (Matth. XIV, 28 et suiv.).

La différence la plus marquante par laquelle Marc se distingue de Matthieu, est, comme nous l'avons vu, l'omission, au moins partielle, des grands discours conservés dans le livre des Logia. Le seul que nous trouvions à peu près complet chez Marc est le discours eschatologique du ch. XIII. Marc nous a conservé le commencement, au moins (VI, 7-11), de l'instruction apostolique, puis quelques-unes des paraboles et une partie de l'explication donnée par Jésus sur le but de cette forme d'enseignement. En échange, nous trouvons chez lui, et chez lui seul, un certain nombre de déclarations particulières prononcées occasionnellement, comme les paroles suivantes : « Le sabbat a été fait

pour l'homme, et non l'homme pour le sabbat » (II, 27). « La folie vient du cœur » (VII, 22). « Toute offrande doit être salée de feu » (IX, 49). « Quant à ce jour-là, personne ne le connaît, ni les anges du ciel, ni même le Fils » (XIII, 32) ; enfin l'appel filial, en quelque sorte désespéré, à la tendresse paternelle : « Père, toutes choses te sont possibles » (XIV, 36). Nous trouvons aussi chez Marc deux petites paraboles que seul il a conservées, celle de l'épi (IV, 26) et celle du portier (XIII, 34 à 36).

Quant à la manière de rapporter les faits, le trait caractéristique du récit de Marc, comparé à celui de Matthieu, est, comme on l'a remarqué de tout temps, la multitude des petits traits de détail, de ces légers coups de pinceaux qui rendent vivantes pour le lecteur les scènes qu'il raconte. Ce mode de récit est l'opposé de celui de Matthieu qui est extrêmement sommaire et manque de tout ce qui pourrait lui donner un caractère dramatique. La narration de Marc peut être comparée à une galerie de tableaux de genre. Citons quelques exemples de ces traits de détail : Zébédée et ses fils sont dans la barque *avec des journaliers* (I, 20). — Aussitôt que Jésus est revenu à Capernaüm, le bruit se répand qu'*il est à la maison* (II, 1). — Des péagers et des gens vicieux *sont à table avec lui en grand nombre* dans la maison de Matthieu (II, 15). — Les Pharisiens complotent contre lui *avec les Hérodiens* (III, 6). — *Les siens* (v. 21), mère et frères, (v. 31), viennent pour se saisir de lui parce qu'on répand le bruit *qu'il est fou* (ὅτι ἐξέστη) (III, 21). — En partant pour l'autre rive, les disciples le prennent avec eux *comme il était là dans le bateau* (ὡς ἦν ἐν τῷ πλοίῳ), c'est-à-dire sans autre préparatif de voyage (IV, 36). Ce détail trahit comme peu d'autres le récit du témoin. Il dort couché *à la poupe, la tête sur l'oreiller* (IV, 38) ; il y a encore là avec eux *d'autres ba-*

teaux (ibid.). — Le démoniaque de Gadara criait *et se frappait lui-même avec des pierres* (V, 5). — Le nombre des pourceaux était *de 2000* (V, 13). — La petite fille de Jaïrus avait *douze ans* (V, 42). — A Nazareth on l'appelle, non le fils du charpentier (Matthieu), mais *le charpentier* (ὁ τέκτων VI, 3). — Les disciples guérissent les malades en *les oignant d'huile* (VI, 3). — Jésus ne *peut* pas faire de miracle à Nazareth, il *s'étonne* de leur incrédulité (VI, 5-6). — Les troupes s'asseient en se rangeant par groupes *sur l'herbe verte* (VI, 39). — Jésus dit aux Douze de retour de leur mission : « Venez à l'écart et *reposez-vous un peu* » (VI, 31). — Les troupes *le suivent à pied* en faisant le tour du lac (VI, 33). — La femme cananéenne est *syro-phénicienne* de nation, mais *parle grec* (VII, 26). — Dans la guérison du sourd-muet, Jésus, après avoir mis les doigts dans ses oreilles, *oint sa langue de salive*, *lève les yeux au ciel* et *pousse un profond soupir* (VII, 33 et 34). — La confiance qu'Hérode témoigne à Jean-Baptiste, les entretiens particuliers qu'il a avec lui pour le consulter (VI, 20), sont des détails dont il n'y a pas trace ailleurs et de la vérité desquels il serait difficile de douter ; peut-être en pouvons-nous deviner la source au moyen de Luc VIII, 3 ; comp. avec Act. XIII, 1. — Dans le récit de la guérison de l'aveugle, Jésus le conduit *hors du bourg*, *crache sur ses yeux* et lui impose les mains ; puis, comme la vue ne lui revient encore qu'en partie, Jésus achève la guérison *en touchant ses yeux de la main* (VIII, 23-25). — Le récit de la guérison de l'enfant lunatique est rempli chez Marc de traits frappants qui lui sont propres. A remarquer surtout l'entretien de Jésus avec le père de l'enfant (IX, 21-24). — Jésus *tient embrassés* les petits enfants qu'on lui amène et les bénit *en leur imposant les mains* (X, 16). — Le jeune homme riche *se jette à ses pieds* (X, 17). Jésus en enten-

dant sa réponse naïve est ému pour lui d'un mouvement d'amour particulier (X, 21). — Il monte à Jérusalem et les disciples *le suivent étonnés et tout effrayés* (X, 32). — L'aveugle de Jéricho est désigné par son nom et celui de son père, *Bartimée;* quand *Jésus l'appelle, il jette son manteau* pour accourir plus vite (X, 50. — Les disciples trouvent l'ânon, dont Jésus a besoin, attaché *dans le carrefour* à la porte du propriétaire (XI, 4). — Le soir de l'entrée à Jérusalem, avant de retourner à Béthanie, Jésus *contemple* longuement le temple et ce qui s'y passe (XI, 11). — Le lendemain il arrête *ceux qui portent des ustensiles* à travers le parvis (XI, 16). — Marc explique l'acte de la malédiction du figuier par l'observation, contradictoire en apparence, *que ce n'était pas la saison des figues* (XI, 13). — Marc seul nomme expressément *les quatre disciples* (Pierre, Jacques, Jean et André) qui, assis avec lui sur la montagne des Oliviers, entendirent sortir de sa bouche le discours sur la fin des siècles (XIII, 3). — Il remarque, ainsi que Jean, que le parfum de Marie valait *300 deniers* (XIV, 5). — Lui seul raconte le trait du jeune homme qui s'enfuit à Gethsémané, *laissant son drap aux mains des huissiers* (XIV, 51. 52). — Lui seul aussi parle de *deux chants du coq* (XIV, 30 et 72). — Il rapporte d'une manière très particulière la parole des faux témoins (XIV, 58), rapport qui est confirmé par Act. VI, 14. — Simon de Cyrène est désigné par Marc comme le père de deux hommes évidemment connus de ceux pour qui il écrit son évangile, nommés *Alexandre et Rufus* (XV, 21). — Il raconte seul l'entretien du centurion avec Pilate, touchant le moment où Jésus avait expiré (XV, 44). — Il désigne par son nom de *Salomé* la mère des fils de Zébédée (XV, 40 et XVI, 1) et mentionne seul leur surnom de *Boanerges* (III, 17). — Il termine en mention-

nant le *sentiment de stupeur et le silence* des femmes dans les premiers moments qui suivirent leur retour du sépulcre (XVI, 8).

Voilà une foule de petits détails qui donnent un cachet tout particulier aux récits de Marc et dont la plupart sont étrangers aux deux autres synoptiques. La critique discute sur leur origine et sur leur valeur. Les écrivains qui font de Marc une compilation abrégée de Matthieu et de Luc n'y voient naturellement que d'innocentes décorations dues à l'imagination de l'auteur (*Bleek*, *de Wette*). Ceux, au contraire, qui font de Marc une des sources de Matthieu et de Luc pensent que les auteurs de ces évangiles plus récents ont supprimé ces petits détails à cause de leur peu de valeur ou de certitude. Enfin il en est qui, comme *Du Buisson* et d'autres, pensent que la plupart n'ont été ajoutés que postérieurement par le rédacteur final, qui a publié notre Marc canonique d'après un écrit plus ancien moins détaillé. Nous aurons à examiner plus tard ces hypothèses.

A l'amour de la couleur locale se rattache chez Marc le besoin de décrire *les impressions produites* sur les témoins bienveillants ou hostiles des scènes qu'il décrit, ainsi que celles éprouvées par Jésus lui-même.

Dès le premier récit, celui de la guérison du possédé dans la synagogue de Capernaüm, il peint la *stupéfaction* de l'assemblée à l'ouïe des enseignements de Jésus (I, 22) et, après la guérison du possédé, la *surprise* de toute la Galilée au bruit de ce miracle (v. 28). Le soir même, *la ville entière est rassemblée* à la porte de sa demeure (v. 33). Le lendemain, *dès le grand matin*, Pierre le cherche dans la solitude où il s'était retiré, en lui disant : « Tous te cherchent » (v. 37). Jésus s'éloigne de Capernaüm pour laisser se calmer cette effervescence et pour prêcher aussi dans les bourgades du voisinage. Après la guérison du

lépreux et par l'effet de sa désobéissance, l'affluence autour de Jésus devient telle qu'il doit *éviter les villes* et se tenir dans les lieux écartés, où néanmoins *tous viennent le chercher* (v. 45). Rentré à Capernaüm il est *tellement assiégé* que l'on ne peut pénétrer dans sa demeure ; le paralytique ne parvient à lui que par le toit (II, 3 et suiv.). Tous les témoins *sont hors d'eux* (v. 12). On se *presse sur lui* pour le toucher (III, 10) ; quand il sort, la foule est telle qu'il doit faire tenir à sa portée *un bateau pour s'y retirer* (v. 3. 9), et à la maison il ne trouve pas le *temps de manger* (III, 20). A Nazareth même, les auditeurs *sont stupéfaits* (ἐξεπλήσσοντο VI, 2). Après la mission des Douze, l'affluence est telle que Jésus doit les emmener à l'écart en traversant la mer *pour leur procurer quelque repos* (VI, 30-33). Mais son intention échoue, car les foules arrivent *à pied* de tous les lieux circonvoisins, ce qui occasionne la multiplication des pains (VI, 33). Au retour, dans la plaine de Génézareth, les malades se pressent *pour toucher le bord de son vêtement* (VI, 55 et suiv.), etc., etc.

D'autre part, Marc décrit aussi avec soin l'impression de haine croissante qui s'empare des adversaires. II, 6-7, ils reprochent à Jésus de *blasphémer ;* III, 2, ils lui *dressent un piège* pour voir s'il guérira en un jour de sabbat ; III, 6, les Pharisiens *complotent avec les Hérodiens* pour trouver le moyen de le faire mourir ; III, 22 et 30, ne pouvant nier les guérisons de possédés, ils l'accusent d'être possédé lui-même et de guérir *par le pouvoir de Béelzébub.* Le moment arrive enfin où Jésus se transporte avec les siens à Jérusalem, et comme il prend là ouvertement les allures d'un réformateur, le Sanhédrin décide d'en finir avec lui, malgré *la crainte qu'il* a du peuple, qui est comme suspendu aux lèvres de Jésus (XI, 18).

Ce sont surtout les impressions de Jésus lui-même que

l'auteur cherche à rendre aussi fidèlement que possible. En discernant dans une synagogue le piège qui lui est tendu (III, 5), Jésus *promène sur le cercle* de ceux qui l'épient *un regard d'indignation* (ὀργή) et en même temps de profonde *douleur* (συλλυπούμενος) ; il a constaté l'endurcissement de leur cœur. — Il contemple avec une tendre *compassion* les foules qui sont là devant lui, comme un troupeau sans berger (VI, 34). — Il répond en poussant *un profond soupir* à ses adversaires qui réclament un signe dans le ciel (VIII, 12). — Il *s'indigne* contre les apôtres qui empêchent ceux qui veulent lui amener des petits enfants (X, 14). — Il monte hardiment à Jérusalem, devançant ses disciples (X, 32). De tous ces détails sur les impressions de Jésus, le plus frappant me paraît être le mot de Marc dans le récit du jeune homme riche (X, 21) : « *Jésus*, l'ayant regardé, *l'aima.* » Ce trait ne peut évidemment provenir que d'un témoin très rapproché de Jésus, qui observait sa physionomie, et qui surprit au passage l'expression de vif et tendre intérêt qui se peignit sur son visage en entendant la déclaration de ce jeune Israélite sans fraude. Ce témoin doit avoir été le même que celui qui avait remarqué l'impression d'indignation et de douleur que causait à Jésus la perfidie de ses adversaires dans la synagogue (III, 5). Comment admettre un seul instant que nous n'ayons ici que des enjolivements dus à l'imagination de l'auteur, ou, selon l'expression admise aujourd'hui en critique, « un procédé littéraire » ? Le simple respect pour la personne du Seigneur n'eût-il pas interdit de lui prêter ainsi des impressions imaginaires ?

Nous devons relever encore deux traits qui caractérisent la narration de Marc, et d'abord certaines coïncidences de détail avec le récit de Jean. Les disciples parlent (VI, 37) de *deux cents deniers,* comme de la somme qui serait

nécessaire pour acheter des vivres en suffisance pour une telle foule, détail qui concorde avec ce que Philippe dit à Jésus dans Jean VI, 7 : « Pour *deux cents deniers* de pain ne suffirait pas pour que chacun en eût un morceau. » —Marc VI, 39, Jésus ordonne aux disciples de faire asseoir la foule par troupes sur *l'herbe verte* (ἐπὶ τῷ χλωρῷ χόρτῳ) ; Jean VI, 10, Jésus dit : « Faites asseoir les hommes », sur quoi Jean ajoute : « Or, il y avait là *beaucoup d'herbe* (χόρτος πολύς). » — Dans le récit de l'onction de Marie (Marc XIV, 5) quelques-uns disent : « Ne pouvait-on pas vendre ce parfum pour *plus de trois cents deniers ?* » Jean (XII, 4) fait dire à Judas : « Pourquoi ce parfum n'a-t-il pas été vendu pour *trois cents deniers* et donné aux pauvres ? » Marc (XIV, 3) désigne le vase de parfum comme « un *flacon d'albâtre de parfum de nard pur très précieux* (ἀλάβαστρον μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτελοῦς) » ; Jean (XII, 3) dit : « *Un litre de parfum de nard pur très précieux* (λίτραν μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτίμου) » ; un peu plus loin (Marc XIV, 6), Jésus dit, parlant à quelques disciples : « *Laissez-la...* (ἄφετε αὐτήν) ; « d'après Jean (XII, 7), Jésus dit, parlant à Judas seul : « *Laisse-la...* (ἄφες αὐτήν) ». — Dans ces divers cas, Marc n'a pas puisé dans Jean ; autrement son récit serait plus précis ; dans le récit de la multiplication des pains, il parlerait des entretiens de Jésus avec Philippe et André, et non avec les disciples en général. Dans celui du repas de Béthanie, il nommerait positivement Judas, et ne dirait pas vaguement *quelques-uns* (τινές). Et s'il eût connu le récit de Jean, il n'aurait pas commis l'erreur que nous avons constatée chez lui, comme chez Matthieu, de faire dépendre le commencement de l'œuvre de Jésus en Galilée de l'emprisonnement de Jean-Baptiste (I, 14). Jean n'a pas davantage tiré son récit de celui de Marc ; car l'on retrouve précisé-

ment chez lui, dans les récits cités plus haut, ce que *Renan* appelle : « Les vives arêtes du souvenir personnel. » Il y a donc plutôt ici des réminiscences qui ont coïncidé, à moins que Marc, qui avait certainement connu Jean à Jérusalem, n'eût appris de sa bouche ces petits détails. Des coïncidences non moins remarquables se trouvent aussi assez souvent entre les narrations de Luc et celles de Jean ; comp., par exemple, le récit de la visite de Jésus chez Marthe et Marie (Luc X) avec celui de la résurrection de Lazare (Jean XI). Or ici encore tout peut s'expliquer par des communications personnelles, sans avoir recours à une reproduction de textes plus ou moins littérale. Que si l'on croyait ne pas pouvoir se passer de ce moyen, ce serait en tout cas à Jean qu'il faudrait attribuer l'emploi de Marc, non l'inverse ; car Jean est certainement postérieur à Marc.

B. *Au point de vue littéraire.*

Si le récit de Marc diffère de celui de Matthieu pour le mode de narration, il en diffère encore plus, si possible, par *le style.* Sans doute, sous cette différence apparaît constamment un fond commun dû, d'un côté, à l'identité des faits racontés et, de l'autre, à la forme sous laquelle ils avaient été reproduits dès le commencement par les premiers narrateurs. Mais, tandis que le style de Matthieu est toujours sobre, précis, calme et ferme, comme celui d'un Montesquieu (si j'ose faire une telle comparaison), le caractère particulier de celui de Marc est un abandon naïf, un laisser-aller sans prétention et même négligé, tel que celui d'un homme illettré racontant avec une émotion communicative, non sans quelque prolixité et emphase, un fait saillant dont il a été témoin et qui est devenu l'événement décisif de sa vie. *Renan* caractérise ainsi la

forme de cet écrit : « Une sorte de réalisme qui rend le trait pesant et dur... » Mais il ajoute : « La netteté, la précision de détail, l'originalité, le pittoresque, la vie de ce premier récit ne furent pas dans la suite égalés... La forte impression laissée par Jésus s'y retrouve tout entière. On l'y voit réellement vivant et agissant... Tout est pris sur le vif ; on sent qu'on est en présence de souvenirs » (*Les Evangiles*, p. 116 et 118).

On ne saurait mieux définir le caractère général du style de cet écrit. Essayons d'en indiquer les traits plus particuliers : les uns sont des qualités ; les autres, des défauts, littérairement parlant [1].

1. Nous remarquons d'abord la vivacité des tournures : l'emploi fréquent du présent historique servant à fixer la situation et suivi des aoristes qui développent la scène ; le brusque passage, par un simple ὅτι, du récit de l'auteur lui-même au discours des interlocuteurs ; la succession rapide des scènes liées par le simple καί et très souvent par καὶ εὐθύς (ou εὐθέως).

2. L'abondance des termes énergiques et pittoresques, la plupart entièrement propres à Marc : οὐρανοὶ σχιζόμενοι I, 10 ; ἀμφιβάλλειν I, 16 ; ἐκπλήσσεσθαι VII, 37 ; X, 26 ; σπαράσσειν I, 26 ; IX, 20 ; ἐκβάλλειν τινά I, 12. 43 ; ἐπιπίπτειν τινί III, 10 ; κατεσθίειν τὰς οἰκίας XII, 40 ; περιβλέπεσθαι III, 5.34 ; IX, 8 ; X, 23 ; XI, 11 ; περισσῶς, X, 26 ; XV, 14 ; ἐκπερισσῶς XIV, 31 ; ὑπερπερισσῶς ἐκπλήσσεσθαι VII, 37.

3. L'énergie du style de Marc le fait parfois tomber dans la prolixité ou les répétitions. Ainsi dans les passages I, 32. 35. 42 ; II, 19 ; XII, 23 ; XIII, 19, non qu'une certaine nuance ne distingue pourtant, même dans ces cas-là, les termes en apparence synonymes.

[1] Voir pour la caractéristique plus complète du style de Marc l'excellent travail de *Holtzmann*, *Synopt. Evang.*, p. 280-292.

4. Marc trahit fréquemment une prédilection pour les diminutifs (πλοιάριον, θυγάτριον, κοράσιον, κυνάριον, παιδίον).

5. Doubles négations : XI, 14 ; XIV, 25; XV, 5 ; verbes doublés de leurs propres substantifs : φωνεῖν φωνῇ ; βλασφημίαν βλασφημεῖν.

6. Les hébraïsmes ne sont pas assez nombreux pour faire supposer que cet écrit soit la traduction d'un original sémitique. Il y en a pourtant quelques-uns, mais qui paraissent provenir simplement du langage populaire palestinien ou de la lecture de la traduction des LXX, soit dans le culte public, soit dans l'usage privé, de la part d'un écrivain qui n'avait point été en contact avec le grec classique ; ainsi la liaison ordinaire des morceaux par le simple καί ; parfois même cette particule servant à marquer l'apodose. On trouve aussi la simple juxtaposition de deux verbes finis (ἐγένετο ... ἦλθεν) ; une seule fois la liaison par δέ ; des formes telles que celles-ci : δύο δύο, πρασιαὶ πρασιαί, συμπόσια συμπόσια ; le pronom démonstratif faisant double emploi avec le pronom relatif comme οὗ ... αὐτοῦ (1,7) ; ἧς ... αὐτῆς (VII, 25) ; l'expression εἶναι ἐν pour désigner l'état physique ou moral.

C'est à cette catégorie que nous croyons pouvoir rattacher les nombreux passages où Marc cite les paroles du Seigneur dans leur teneur originale (araméenne) ; par exemple, *Ephphata* (ouvre-toi), dans la guérison du sourd-muet ; *Thalita Koumi* (petite-fille, lève-toi), dans la résurrection de la fille de Jaïrus ; *Abba*, Père, dans la prière de Gethsémané ; *Eloï*, *Eloï*, *lema sabachtani*, sur la croix [1]. Ces citations des paroles de Jésus dans la langue originale ne sont pas de la part de Marc un simple

[1] Matthieu reproduit aussi ces mots en araméen ; mais ce fait, exceptionnel chez lui, est ici nécessaire pour expliquer le malentendu des soldats auquel ce cri donne lieu : « Il appelle Elie. »

« procédé littéraire » ; elles proviennent du besoin de couleur locale qui se fait sentir dans tout son récit.

7. L'abondance des latinismes a toujours frappé dans l'écrit de Marc. Depuis les conquêtes d'Alexandre le grec était devenu la langue la plus répandue en Orient et même en Occident, et depuis les conquêtes romaines le latin avait généralement déteint sur le grec usuel. Aussi trouvons-nous dans tous nos évangiles quelques termes latinisants. Dans Matthieu κοδράντης, κῆνσος, φραγελλοῦν, λεγέων ; ce dernier terme aussi dans Luc ; dans Luc et Jean, πραιτώριον, δηνάριον. Mais ce phénomène est beaucoup plus fréquent encore chez Marc. Nous trouvons chez lui, et chez lui seul, les termes σπεκουλάτωρ, VI, 27 ; κεντυρίων, XV, 39.44 (Matthieu dit ἑκατόνταρχος, Luc ἑκατοντάρχης) ; ξέστης, VII, 4 (*sextarius*, mesure romaine de liquides) ; ἐσχάτως ἔχειν, *in extremis esse,* V, 23 ; τὸ ἱκανὸν ποιῆσαι, *satisfacere* XV, 15 ; peut-être aussi ῥαπίσμασι λαμβάνειν, XIV, 65. Cette plus grande fréquence d'expressions latines semble indiquer que cet ouvrage a été écrit soit dans le cours, soit au sortir d'un séjour dans un milieu latin.

8. Un assez grand nombre d'irrégularités grammaticales et de négligences de style, comp. : II, 26 ; IV, 22. 26-31 ; VI, 52 ; VII, 4.19 ; IX, 18 ; XI, 32 ; XIII, 34 ; XIV, 60, etc.

9. Je dois enfin rendre attentif à une forme étrange, absolument propre à Marc, dont le principal échantillon se trouve V, 25 et suiv. Je veux parler d'une accumulation de participes successifs — il n'y en a pas moins de sept dans le passage cité — destinés à expliquer toutes les circonstances qui ont décidé la femme malade d'une perte de sang à la démarche hardie à laquelle elle finit par avoir recours, l'attouchement du vêtement de Jésus : οὖσα ἐν ῥύσει ... πολλὰ παθοῦσα ... δαπανήσασα τὰ παρ'

αὐτῆς ... μηδὲν ὠφεληθεῖσα ..... εἰς τὸ χεῖρον ἐλθοῦσα ... ἀκούσασα ... ἐλθοῦσα... et enfin, à la suite de cette accumulation d'efforts vains, douloureux et ruineux, l'acte final qui en résulte : ἥψατο, *elle toucha*. Cette forme, lourde, gauche même, si l'on veut, est loin dans sa naïveté d'être sans charme ; on croit voir une masse qui, grossissant peu à peu, reste un certain temps suspendue, se détache enfin et tombe de son propre poids. Le v. 33 du même chapitre offre un second exemple du même genre, quoique moins saillant.

Somme toute, malgré quelques imperfections littéraires, et peut-être même en partie à cause d'elles, l'écrit de Marc, grâce à sa vivacité d'allure, grâce à l'énergie de ses termes pittoresques et plastiques, grâce à la succession rapide des scènes dans lesquelles Jésus apparaît à chaque fois comme « le maître de la situation », ainsi que dit bien *Jülicher*, grâce à l'heureux mélange *des choses dites* et *des choses faites* (ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα, selon l'expression de Papias), grâce enfin au ton du récit toujours parfaitement naturel en plein milieu surnaturel, l'ouvrage de Marc exerce un charme tout particulier sur le lecteur, enchaîne son attention du commencement à la fin et lui laisse l'impression exprimée par le jugement de *Renan* cité plus haut : celle de la pure et vivante réalité.

C. *Au point de vue religieux.*

Le second évangile a été sous ce rapport l'objet d'appréciations très différentes. Il y a un demi-siècle, lorsque s'ouvrit la crise actuelle de la critique, le chef de l'école de Tubingue, *Ferdinand-Christian Baur*, qui trouvait dans Matthieu le représentant du christianisme judaïsant de Jésus et des apôtres, et dans Luc, le manifeste du christianisme antilégal, heureusement substitué par Paul au

premier, Baur, dis-je, ne discernant chez Marc ni l'une ni l'autre de ces deux tendances, jugea que cet écrit était un essai d'en neutraliser le contraste. La tendance de Marc était de n'en point avoir. Baur était soutenu dans cette appréciation par la théorie critique de *Griesbach,* fort répandue à ce moment-là, d'après laquelle Marc serait une simple compilation des deux autres synoptiques. On en trouvait la preuve évidente dans quelques passages de Marc qui semblaient présenter une combinaison des textes parallèles des deux autres synoptiques. Cependant, dans l'école même de Tubingue, quelques esprits se montrèrent rebelles à l'opinion du maître. *Hilgenfeld* se permit de placer Marc, non après Matthieu et Luc, mais entre les deux ; cet auteur envisagea Marc comme une transition du point de vue du premier à celui du second, due à l'influence conciliante de Pierre. *Volkmar* alla même jusqu'à trouver dans Marc une prépondérance décidée de l'esprit de Paul. Le second évangile serait, selon lui, la réponse du parti paulinien au manifeste violemment judéo-chrétien paru peu d'années auparavant dans l'Apocalypse de Jean. En effet, Jésus n'est pas appelé dans Marc *fils de David* (excepté X,48). Les apôtres y sont blâmés (IX, 38-40) pour avoir imposé silence à un homme qui chassait les démons, tout en étant étranger à leur cercle, leçon sévère à l'adresse d'un judéo-christianisme étroit et intolérant. Le nom de l'aveugle Bartimée, qu'il faut traduire par *fils de l'impur* (*Bar-tamé)*, doit indiquer que l'aveuglement païen est aussi destiné à être guéri par l'Evangile ; les autres preuves sont de cette force ! On peut alléguer avec plus d'apparence, en faveur d'une tendance plutôt paulinienne de Marc, l'omission de la parole qui se trouve dans Matthieu (XV. 24) : « Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël. » Mais la même

pensée se retrouve en réalité, quoique sous une forme moins absolue, dans la parole suivante que Marc a conservée aussi bien que Matthieu (VII, 27) : « Laisse d'abord (πρῶτον) se rassasier les enfants ; car il ne faut pas prendre le pain des enfants et le jeter aux petits chiens. » S'il y avait eu chez Marc préjugé dogmatique, il aurait retranché celle-ci aussi bien que l'autre. Car la prérogative israélite y est nettement affirmée, il est vrai seulement comme temporaire (πρῶτον). Mais c'était là sans aucun doute la pensée de Jésus, comme on peut le reconnaître par le *plutôt* (μᾶλλον) de Matthieu (X, 6). Du reste tout ce récit de l'exaucement accordé à la femme cananéenne montre clairement que pour lui le privilège théocratique était subordonné au principe supérieur de la foi, telle qu'elle éclate exceptionnellement chez cette païenne. M. *Du Buisson* lui-même, en face des grandes différences qui distinguent ici les deux récits de Marc et de Matthieu, reconnaît qu'il y a là une différence de sources, non de tendance. Comment reconnaître une tendance légale dans un écrit qui a conservé ce mot de Jésus (II,28) : « Le fils de l'homme est maître même du sabbat, » dont le chapitre VII abolit en principe tout le système de la réglementation lévitique, et qui enseigne que le vieil habit ne comporte pas une pièce de drap neuf ! La ruine prochaine du temple annoncée XIII, 2 implique également la fin de tout le culte cérémonial.

Si l'évangile de Marc ne renferme pas la moindre trace du contraste entre le christianisme légal et le paulinisme, c'est par la simple raison que la tradition, dont il est la fidèle rédaction, a été formulée antérieurement à ce conflit. *Ritschl* énonce en ces termes son jugement sur ce point [1] : « On voit par Marc que Jésus a distingué dans la

[1] *Entstehung der Altkatholischen Kirche*, p. 33 et 34.

loi ceux des éléments qui se rapportent au *but* suprême de l'homme (l'amour de Dieu et du prochain) et ceux d'entre eux qui ne sont que des *moyens* en vue de ce but (le repos sabbatique, les purifications, le culte cérémonial, etc.). Mais cette distinction, il ne la jette pas aux yeux du public comme un ferment révolutionnaire ; il n'expose pas même ces principes dans le cercle de ses disciples ; il renonce à les appliquer dans sa propre conduite... On ne peut déduire de l'évangile de Marc aucune formule systématique confirmant la loi *morale* en soi, et abrogeant en même temps la loi *mosaïque* cérémoniale... » Il n'en est pas moins vrai cependant que tacitement le *principe* de l'abolition de la loi mosaïque a été posé par Jésus. Cette conduite si sagement mesurée est expliquée par lui-même quand il parle de ces points sur lesquels l'Esprit saint devait plus tard répandre la lumière. Ainsi la neutralité à l'égard du maintien de la loi chez Marc, bien loin d'être un essai de concilier le conflit qui a postérieurement surgi entre le judéo-christianisme légal et le paulinisme, est antérieure à ce conflit, et reste le monument fidèle de l'attitude et de l'enseignement de Jésus durant son ministère terrestre. Une ligne de conduite aussi délicate et aussi prudente ne peut lui avoir été attribuée postérieurement à l'explosion du conflit; elle doit avoir été celle qu'il avait observée lui-même.

En face de l'opinion de *Baur*, rejetée déjà par ses propres disciples, sur la neutralité religieuse calculée de Marc, a surgi dès 1838 une théorie tout opposée, due aux travaux séparés de deux savants, *Wilke* et *Weisse*, qui furent simultanément conduits par une étude détaillée des textes à la conviction que notre Marc canonique, loin d'être une compilation de Matthieu et de Luc, avait plutôt été la source ou l'une des sources de ces deux écrits, ce

qui coupait court à l'intention qu'on lui avait supposée de concilier les deux autres synoptiques. Une appréciation toute différente du point de vue religieux de Marc devenait ainsi possible.

Il y avait néanmoins du vrai, comme nous venons de le voir, dans le caractère de neutralité doctrinale qu'avait si vigoureusement signalé le savant de Tubingue. Seulement cette neutralité était, comme dit *Schaff*, « sans calcul. » Elle était le résultat, non de la réflexion, mais de l'impression toute simple laissée par l'enseignement et l'exemple de Jésus ; ce qui, une fois constaté, ne laisse subsister chez Marc aucune autre tendance que celle de la narration purement historique.

Nous avons vu, en étudiant le premier évangile, en ce qui concernait la question du maintien de la loi, d'un côté, que Jésus ne devait rien faire ou dire qui pût porter atteinte à l'autorité de cette institution reconnue divine ; mais, de l'autre côté, qu'il devait en préparer l'abolition, du moins quant aux éléments qui appartenaient uniquement à l'époque judaïque préparatoire. Nous avons constaté la sagesse parfaite de la conduite et de l'enseignement de Jésus dans cette position difficile, sagesse dont témoigne fidèlement le tableau tracé par le premier évangile, et que nous retrouvons la même dans le second : Jésus respecte le sabbat ; il dit au lépreux guéri (I, 44) : « Va, montre-toi au sacrificateur et offre le sacrifice prescrit par Moïse, afin que cela leur serve de témoignage ; » il déclare à la femme cananéenne (VII, 27) qu'il n'est pas juste de jeter aux petits chiens le pain des enfants avant que ceux-ci soient rassasiés ; d'autre part, il se déclare le maître du sabbat ; il refuse toute valeur morale au régime alimentaire ; il accorde à la foi de la Cananéenne ce qu'elle attend de sa grâce. — C'est ainsi que dans cet évangile,

comme dans le premier, les deux points de vue sont momentanément juxtaposés, en attendant que la mort de Jésus ait en droit aboli la loi et que la ruine du temple en ait commencé en fait l'abolition.

IV

Les circonstances de la composition.

A. *Le but.*

Il n'est pas précisément exact de parler de but quand il s'agit de la composition du second évangile. Cet écrit, en effet, est tout autant l'expression spontanée d'un sentiment qu'un moyen réfléchi en vue d'obtenir un certain résultat. Ce récit ressemble à un cri de surprise et d'admiration ; il n'a rien de commun avec une dissertation rationnelle destinée à démontrer une thèse, comme l'évangile de Matthieu, ou une calme narration, comme celui de Luc. En donnant essor à une vive impression reçue, l'auteur n'a qu'un souci : la faire partager à ceux qui n'ont pas eu, comme lui, le bonheur d'être témoins des événements qu'il rapporte. La première phrase du livre est une sorte d'exclamation, et toute la suite du récit un perpétuel hommage à la figure divine de celui qui en forme le centre. La mention toujours répétée de l'étonnement joyeux des foules en présence du Christ parlant et agissant, comme aussi celle de la haine qui grandissait chaque jour dans le cœur des adversaires, sont la preuve de l'émotion immense causée par cette vie. Il faut donc renoncer à chercher dans cet écrit la moindre intention spéculative ou dogmatique. L'évangéliste s'efforce uniquement d'éveiller dans le cœur des lecteurs le sentiment

d'admiration enthousiaste dont était pénétré le narrateur lui-même.

Ce que je dis ici, ne m'empêche pas cependant d'adhérer pleinement à la détermination plus précise que donne *Klostermann,* p. 324, du besoin des lecteurs, auquel Marc a désiré répondre. Selon lui, « ces lecteurs, qui étaient des Romains amenés à la foi en l'Evangile de Jésus Messie et Fils de Dieu, devaient, afin de s'assurer de la vérité de leur croyance nouvelle, désirer par dessus tout connaître *l'origine de cette bonne nouvelle* qui, émanée du sein du peuple juif, se répandait de proche en proche dans le monde entier. » Or Marc ne pouvait mieux répondre à ce besoin qu'en racontant simplement l'histoire et l'œuvre de Jésus et la sensation immédiate produite par cette apparition sans pareille sur ceux qui en avaient été les témoins.

B. Quels sont *les lecteurs* auxquels a été destiné cet écrit ?

Ce sont en tout cas des lecteurs d'origine païenne. Ecrivant pour des Juifs, l'auteur ne se serait pas abstenu tout du long, comme il le fait, à l'exception d'un seul cas (I, 2 et 3), de toute citation prophétique ; il n'aurait pas pris la peine de traduire tous les termes araméens qu'il croit devoir citer, par exemple : *Boanerges* (III,17), *Talitha Koumi* (V,41), *Corban* (VII, 11), *Ephphata* (VII,34), *Bartimée* (X,46), *Abba* (XIV, 36). Il ne croirait pas non plus nécessaire d'expliquer certaines choses connues de chaque Israélite, comme les fréquentes lustrations en usage chez les Juifs, VII, 3-4 (comp. Matthieu, XV, 2), ou le sens de l'expression *le premier jour des pains sans levain*, XIV, 12 (comp. Matth. XXVI,17), ou le moment de la maturité des figues en Palestine (XI,13), ou la situation de la montagne des Oliviers par rapport au temple (XIII,3), etc.

Il y a, de plus, lieu de croire que ces lecteurs païens étaient latins et romains ; cela résulte déjà assez naturellement des nombreux latinismes que présente cet écrit, mais plus particulièrement de la traduction du terme λεπτὰ δύο en monnaie romaine (κοδράντης, quadrans), XII, 42. Un autre fait conduit à la même conclusion ; c'est la remarque XV,21 par laquelle Simon de Cyrène, qui porta la croix de Jésus, est désigné dans cet évangile comme *le père d'Alexandre et de Rufus*. Cette dénomination montre que ces deux hommes étaient des personnages connus non seulement de l'auteur, mais aussi de ses lecteurs. Or il paraît ressortir de Rom. XVI,13, où Paul salue un frère du nom de *Rufus*, ainsi que *sa mère*, *qui*, ajoute-t-il, *est aussi la mienne*, que cette famille avait ci-devant habité à Jérusalem, quand Paul y vivait lui-même, et qu'elle faisait maintenant partie de l'église de Rome à laquelle écrivait l'apôtre [1]. De ce que notre évangile était destiné à des lecteurs romains, on ne peut pas conclure sans doute avec certitude qu'il ait été composé à Rome. L'auteur peut l'avoir écrit ou achevé après un séjour fait dans cette ville et pour les lecteurs romains au milieu desquels il avait vécu et qui le lui avaient demandé. La question du lieu de la composition reste indépendante de celle des lecteurs.

C. *Le moment et le lieu* de la composition.

Nous retrouvons dans le discours de Jésus, Marc XIII, 14, le même avertissement de l'évangéliste que nous

[1] Je crois avoir démontré dans mon *Commentaire sur l'épître aux Romains* combien sont peu solides les raisons qui engagent de nombreux critiques actuels à voir dans les salutations de Rom. XVI le fragment d'une lettre adressée à l'église d'Ephèse, et combien sont décisifs au contraire les indices qui prouvent sa destination à l'église de Rome.

avons lu Matthieu XXIV, 15 : « Que celui qui lit, comprenne » ou « fasse attention. » Il s'agit de l'avertissement donné par Jésus à l'église palestinienne de quitter la Judée au moment de l'envahissement du pays par l'armée ennemie. Nous avons vu, en traitant de Matth. XXIV, 15, que ce Nota béné spécial que l'évangéliste ajoute à l'ordre de Jésus, est un fait décisif pour la fixation du moment où le premier évangile a été rédigé (p. 248-249). Une telle recommandation de la part de l'évangéliste eût été sans objet si déjà la catastrophe avait été consommée. Mais en est-il de même de Marc ? Cet avertissement spécial avait-il le même intérêt pour l'église de Rome en vue de laquelle il écrivait ? Evidemment non. On pourrait au premier coup d'œil conclure de là que Marc, se servant de Matthieu, a copié son texte sans réfléchir à la différence des deux situations ; ou bien serait-ce au contraire Matthieu qui aurait copié Marc ? La première supposition ferait de Marc un écrivain bien léger, tel que ne nous le fait pas connaître le reste de son écrit. La seconde est encore plus improbable, car c'est naturellement pour les églises de Judée, et non pour celle de Rome, que cet avertissement a dû être introduit *en premier lieu* dans le discours de Jésus. Voici, me paraît-il, la manière la plus naturelle de se représenter le cours des choses : lorsque l'on vit en Palestine approcher la guerre et son issue fatale prédites par Jésus, l'église sentit le devoir d'insister auprès des apôtres et des évangélistes pour leur rappeler de faire ressortir par une observation spéciale, dans la reproduction orale de ce discours telle qu'elle avait lieu au sein des communautés de Jérusalem et de Palestine, le grave avertissement donné par le Maître pour ce moment-là. Mais ce qui avait été jugé nécessaire pour les chrétiens de Palestine pouvait avoir son utilité

pour ceux de Rome. N'importait-il pas aussi à ceux-ci de constater, par la prophétie de Jésus et l'avertissement qui le soulignait, la certitude avec laquelle avait été prévue et annoncée la catastrophe imminente? Ne devaient-ils pas conclure de là que la victoire de Rome n'était pas due à des causes simplement humaines, mais qu'elle provenait d'une volonté supérieure? La raison de ce châtiment divin qui frappait Israël, Paul l'avait exposée aux Romains eux-mêmes au ch. XI de son épître : Israël, attaché, comme il l'était, à ses observances légales, devait disparaître pour un temps, afin de laisser libre cours à l'Evangile de la grâce dans le monde païen. Marc, qui avait plus d'une fois assisté dans les églises palestiniennes à la reproduction du discours de Jésus et qui n'ignorait pas l'injonction dont on avait pris l'habitude de l'accompagner, jugea sans doute que cette remarque pouvait avoir son utilité pour le peuple exécuteur du jugement aussi bien que pour celui qui devait en être la victime.

Nous sommes conduits par cet indice à placer la composition de notre évangile à la même époque, ou à peu près, que celle de Matthieu, un peu avant l'an 66. On conclut ordinairement de l'omission du mot εὐθέως, *aussitôt*, qui se trouve dans Matth. XXIV, 29, que l'auteur de notre second évangile a voulu par ce retranchement donner à la prophétie une forme plus vague, parce que, écrivant après la ruine de Jérusalem, il voyait s'agrandir l'intervalle entre cet événement et la Parousie. Mais l'auteur de Marc a-t-il réellement eu sous les yeux le texte de Matthieu, et la différence qui les distingue provient-elle d'une suppression réfléchie de la part de Marc? C'est ce qu'il faudrait d'abord prouver. Cette différence ne provient-elle pas simplement d'une modification dans la teneur de cette parole de Jésus, remontant à sa transmission orale? Que de différences

semblables et même plus considérables dans une foule de paroles mentionnées dans nos évangiles, sans qu'on puisse leur assigner une cause pareille à celle que l'on suppose ici ! Quant au sens général de ce passage, je crois pouvoir renvoyer aux explications que j'ai données du passage parallèle de Matthieu ; voir p. 181-190. Tout s'explique si dans Matthieu nous comprenons la θλίψις non pas seulement du fait initial, mais de l'état de calamité qui en est résulté dès lors pour Israël. — La mention des deux fils de Simon de Cyrène (XV, 21), comme de deux personnages connus dans l'Eglise, prouve que l'auteur écrivait à une époque qui était encore celle des témoins immédiats de l'histoire évangélique. « L'auteur, dit *Renan (Les Evangiles*, p. 114 et suiv.), connaissait personnellement ceux qui avaient joué un rôle dans le drame des derniers jours de Jésus. » Le même écrivain relève encore un autre fait : « Marc désigne par leurs noms (Salomé) et avec certains détails les saintes femmes qui suivaient Jésus » (XV, 40 et XVI, 1). Je ne saurais en échange trouver avec *Nösgen* dans la parole II, 26 un indice du temps où écrivait Marc, comme si ce passage prouvait qu'au moment de la composition « les pains sans levain étaient encore exposés dans le temple. » Le présent οὐκ ἔξεστι, *il n'est pas permis*, appartient au discours de Jésus et non au récit de Marc, et par conséquent ne prouve rien pour le moment de la composition de celui-ci.

Quand on se rappelle la foule de petits traits frappants et pris sur le fait qui distinguent les récits de Marc et qui en démontrent l'originalité, on ne peut s'empêcher de faire remonter la composition d'un tel écrit à une époque où la narration évangélique qui y est consignée possédait encore toute la fraîcheur et toute la précision des récits primitifs. On peut, me paraît-il, tirer la même conclu-

sion de l'omission de la généalogie et des récits de l'enfance ; car ces éléments n'ont certainement pas fait partie de la tradition absolument primitive ; ils sont dus à des informations un peu postérieures et n'ont été introduits que plus tard dans la narration orale.

Marc a-t-il rédigé les narrations de Pierre *avant* ou *après* la mort de cet apôtre ? Les rapports des Pères diffèrent sur ce point (voir section V). La tradition et le texte de l'évangile ne renferment aucun indice qui autorise une réponse à cette question. Mais une vraisemblance naturelle conduit à penser que Marc écrivit sans beaucoup tarder les récits détachés qu'il entendait sortir de la bouche de l'apôtre et que plus tard, peut-être seulement après la mort de Pierre, il les coordonna et les réunit en une narration suivie, telle que nous la trouvons dans notre second évangile.

Hitzig et *Schenkel* ont placé la composition de Marc entre 50 et 60 ; de trop bonne heure sans doute, car Pierre et Marc ne sont arrivés que plus tard à Rome. *B. Weiss*, qui admet une influence du Matthieu primitif sur les récits de notre évangile et qui fixe la composition du premier de ces écrits en 67, place celle de Marc peu avant 70. *Zahn* date la composition de 64-67 et la publication de 67 (après la mort de Pierre et de Paul). *Harnack* dans *Chronologie*, etc., dit (p. 653) : « Nous ne nous égarerons pas en affirmant que cet évangile a été composé entre 65 et 85. » Dans le résumé chronologique il dit : « Vraisemblablement de 65-70. » Page 653, il dit encore (note 1) : « Je ne puis trouver dans les passages du ch. XIII aucune preuve qui place la composition après la ruine de Jérusalem ; l'impression qu'il est antérieur à cet événement est chez moi plus forte. » *Volkmar* dit : en 73 ; *Hilgenfeld* va jusqu'à l'avènement de Domitien, en 81 ; *Keim* parle de 115-120 ; *Baur* de 130-170. Ces trois der-

niers auteurs sont dominés par l'opinion qui fait procéder Marc soit de Matthieu (Hilgenfeld), soit de Matthieu et de Luc (Baur, Keim).

Quant au *lieu* de la composition, après ce que nous avons constaté relativement aux lecteurs certainement romains auxquels cet écrit était destiné, la supposition la plus naturelle est que l'auteur a écrit à Rome. C'est aussi, comme nous le verrons, la tradition la plus répandue. *Harnack*, *Chronologie*, etc., p. 653, s'exprime ainsi : « Il n'y a pas de raison solide à alléguer contre la tradition que cet évangile a été écrit à Rome. » Une tradition parle de l'Egypte (section V). *Hadorn* pense à l'Asie Mineure, par la raison que Marc et Jean se complètent, l'un racontant surtout des faits, l'autre des discours ; raison tout à fait insuffisante.

D. *L'auteur*.

Que nous apprennent sur ce point les indices tirés du livre lui-même ou du reste du Nouveau Testament ?

En analysant le second évangile nous y avons trouvé un certain nombre de traits particulièrement dramatiques et complètement originaux, étrangers aux deux autres synoptiques et qui, s'ils ne sont pas dus à l'imagination de l'auteur, ne peuvent provenir que du souvenir d'un témoin.

Et ce qui prouve bien que ce témoin était l'un des apôtres, c'est la franchise et la rudesse avec lesquelles sont traités ceux-ci dans tout le cours du récit. La tradition ne visait pas à rabaisser les fondateurs de l'Eglise ; on n'a pas tardé, au contraire, à exalter leur personne. Eux seuls, avec leur véracité, pouvaient ne pas craindre, dans le récit de leur relation avec Jésus, de se rabaisser eux-mêmes, en mettant en relief les preuves de leur inintelligence, leurs

ridicules questions, leurs étranges bévues et même, comme s'exprime Marc, leur *endurcissement de cœur*, enfin leurs chutes honteuses, comme le reniement de Pierre et la fuite d'eux tous à Gethsémané. L'évangile de Marc se distingue particulièrement par le récit de traits de ce genre.

Le souffle dominant qui pénètre tout le récit de Marc, est, comme nous l'avons vu, celui d'une admiration enthousiaste pour Jésus. Or, parmi les apôtres, quel est celui qui s'est distingué par la vivacité de ce sentiment et qui l'a le plus hautement professé ? D'après toute l'histoire évangélique, c'est certainement Pierre. Jean a peut-être aimé Jésus plus tendrement que Pierre, mais Pierre est certainement celui qui l'a le plus admiré. De là la vivacité de ses allures à son service et l'énergie de son dévouement.

Un autre trait qui distingue spécialement l'écrit de Marc, c'est la prépondérance marquée de l'élément des faits sur celui des discours. Ce trait est bien en harmonie avec l'esprit de Pierre, l'homme d'action plutôt que de parole. « C'était bien là, dit *Renan*, caractérisant l'écrit de Marc, la façon dont Pierre avait coutume de raconter la vie de Jésus ; cet écrit est en un sens l'œuvre de Pierre. » Nous avons constaté nous-mêmes que les souvenirs personnels de cet apôtre percent dans le récit de Marc depuis le commencement jusqu'à la fin. C'est sous son toit que Jésus passe la première nuit à Capernaüm (I, 29). C'est lui qui le lendemain découvre Jésus dans le lieu écarté où il s'était retiré et qui le ramène auprès de la foule déjà rassemblée (I, 35-37). C'est lui qui, après avoir été appelé le premier comme disciple (I, 16), est mis à la tête des Douze (III, 16). Seul, avec Jacques et Jean, il est admis à entrer dans l'appartement où repose, déjà morte, la fille de Jaïrus (V, 37). Nous avons fait res-

sortir plus haut le contraste entre le récit de Marc et celui de Matthieu dans la scène de Césarée de Philippe, Marc, omettant ce qui tendait à glorifier Pierre, faisant ressortir au contraire ce qui était propre à l'humilier. C'est bien ainsi que Pierre lui-même devait raconter. Dans la prédiction et dans le récit du reniement de Pierre, Marc mentionne *deux* chants du coq, et non pas un, comme les autres évangélistes, circonstance qui aggrave la culpabilité de sa chute. Les autres, en parlant de la sortie de Pierre après son reniement, disent : « Et *il pleura* amèrement (ἔκλαυσεν) ; » Marc, peut-être encore sous l'influence du récit de Pierre, dit : « Et, se jetant dehors, *il pleurait* (ἔκλαιεν), pleurait toujours. » Dans le récit de la Résurrection l'ange dit aux femmes (XVI, 7) : « Allez, dites aux disciples et *à Pierre* ; » rien de semblable dans le récit parallèle, du reste littéralement semblable, Matth. XXVIII, 7. Cette marque du souvenir personnel et du pardon de Jésus était demeurée gravée dans le cœur du disciple infidèle.

Nous devons enfin signaler dans le récit de Marc deux irrégularités frappantes qu'a discernées et fait ressortir pour la première fois la perspicacité de *Klostermann* et qui, si elles sont bien expliquées par ce critique, impriment décidément au récit de Marc le sceau de l'apôtre Pierre.

Après la scène de la guérison du possédé dans la synagogue de Capernaüm (Marc I, 23-28), le récit de Marc continue ainsi : « Et aussitôt, sortant de la synagogue, ils vinrent dans la maison de Simon et d'André, avec Jacques et Jean. » Qui sont ces *ils ?* D'après les v. 20 et 21, ce ne peuvent être que les quatre disciples qui étaient entrés avec Jésus dans la synagogue et dont Jacques et Jean faisaient partie. Comment donc Marc peut-il dire : « Ils vinrent

avec Jacques et Jean »? Voici, selon *Klostermann*, l'explication toute simple de cette inexactitude, et je ne pense pas qu'il y en ait d'autre possible. En racontant le fait, Pierre disait : « En sortant de la synagogue, *nous* vînmes (par ce *nous*, il entendait Jésus, lui-même et son frère André) chez moi *avec Jacques et Jean.* » C'est cette forme primitive du récit de Pierre qui s'est maintenue dans celui de Marc. — Il en est de même du passage III, 13 et suiv., où Marc raconte l'élection des Douze. Il commence ainsi : « Et il en établit douze pour être avec lui, et pour les envoyer prêcher et pour avoir le pouvoir de chasser les démons » (v. 14 et 15). Puis il continue : « Et il donna à Simon le surnom de Pierre (v. 16) ; et Jacques, le fils de Zébédée, et Jean, frère de Jacques, et il leur donna le nom de Boanerges, qui signifie fils du tonnerre (v. 17), et André et Philippe... » Enfin la série des autres noms (v. 18 et suiv.). Il y a là deux irrégularités évidentes : 1° l'omission du fait de l'élection de Pierre ; le don de son surnom apostolique est seul mentionné ; 2° la reprise du récit par les accusatifs Ἰάκωβον et Ἰωάννην, comme objets du verbe ἐπέθηκεν (v. 14), dont ils ont été séparés par une proposition intercalée, objets suivis de la série des autres accusatifs. Ces deux irrégularités ne s'expliquent-elles pas aisément si nous nous représentons Pierre racontant ainsi la chose : « Il *nous* établit, *nous douze*, » (ce *nous* renfermant naturellement l'élection de Pierre lui-même, ce qui ne lui laissait plus autre chose à mentionner que son surnom apostolique); puis la reprise de l'énumération commencée au v. 14 et qu'achèvent les noms des autres apôtres, comme objets du verbe initial ἐπέθηκε?

On peut sourire, sans doute, de ces fines observations ; mais il n'en reste pas moins certain, par tous les traits signalés précédemment, que, dès le commencement (I, 16

et suiv.) jusqu'à la fin (XVI, 7), le récit du ministère de Jésus dans Marc est en relation étroite avec le groupe des disciples en général et spécialement avec la personne de leur chef, Pierre. Aux deux exemples cités par Klostermann, *Zahn* ajoute le suivant (*Einl.* II, p. 245) : Marc (IX, 14) raconte le retour de Jésus et des trois apôtres de la montagne de la Transfiguration auprès des autres disciples restés dans la plaine, et voici comment : « En arrivant vers les disciples ils virent (ἐλθόντες... εἶδον, vraie leçon) une grande foule autour d'eux et des scribes qui disputaient avec eux. » Il saute aux yeux que le fait est ainsi raconté au point de vue de ceux qui arrivent et qui observent l'agitation régnante dans cette foule. Ramené à sa forme primitive le récit serait donc : « En approchant *nous vîmes* une grande foule entourant les disciples, » etc.

La relation de l'écrit de Marc avec les récits de Pierre, affirmée jadis par Papias, est aujourd'hui reconnue par la grande majorité des critiques (*Weiss*, *Klostermann*, *Morison*, *Nösgen*, *Zahn*, etc.). Quelques écrivains seulement la contestent, mais par des raisons dont l'importance me paraît douteuse. D'après *Schleiermacher*, il y aurait contradiction entre Marc III, 16, où Jésus donne à Simon le surnom de Pierre au moment de l'élection des Douze, et Jean I, 43, passage d'après lequel ce surnom lui aurait été donné beaucoup plus tôt. Mais il est faux que l'expression de Marc : « Il lui donna le surnom de Pierre, » doive se rapporter au moment de l'élection des apôtres. L'aoriste ἐπέθηκε désigne le fait en lui-même, sans aucun rapport avec le moment où il eut lieu. — *Holtzmann* ne nie pas précisément qu'une relation existe entre l'écrit de Marc et les récits de Pierre ; mais il se refuse à admettre que notre Marc canonique soit la simple rédaction de ces récits ; car il porte selon lui les traces d'un remaniement

postérieur. En effet, la suite des matières chez Marc est souvent incompatible avec le vrai ordre historique et doit par conséquent être mise au compte du rédacteur ; ainsi la réunion des deux scènes sabbatiques et beaucoup d'autres faits ou paroles arbitrairement liés ensemble ; comp., dit cet auteur, IV, 21-25 ; IX, 33-50 ; X, 2-31 ; XI, 23-26 ; puis de nombreux doublets (la même histoire ou parole deux fois rapportée), par exemple, les deux multiplications des pains ; enfin certaines traces d'influence paulinienne. Quant au premier point, les inversions des différents récits du ministère galiléen dans les trois synoptiques sont tellement habituelles et nombreuses qu'il est impossible de rien conclure de l'ordre des faits dans chacun d'eux ; d'ailleurs, parmi les passages cités, le seul qui pourrait avoir une valeur (la réunion des deux scènes sabbatiques) est si naturel, même dans toute hypothèse quelconque, qu'il ne prouve absolument rien ; à plus forte raison, tous les autres passages, tellement qu'il est impossible de comprendre pour quel motif Holtzmann croit pouvoir les citer ici. Je crois avoir prouvé (p. 283-285) que le récit de la seconde multiplication n'est nullement un doublet de la première; et même les doublets réels que l'on peut citer peuvent parfaitement provenir de répétitions dans les récits mêmes de Pierre. Quant aux traces prétendues de paulinisme que l'on découvre dans notre Marc, le lecteur jugera de leur valeur par les suivantes alléguées par Holtzmann. I, 15 : « Le temps est accompli. » Cette parole serait tirée de Gal. IV, 4 : « Lorsque l'accomplissement du temps fut arrivé. » Les deux faits de la Transfiguration (Marc IX, 2 et suiv.) et du déchirement du voile (XV, 37) seraient attribuables aux paroles 2 Cor. III, 7-12 et 18 ; le premier au v. 18, où Paul parle de la gloire de Jésus reflétée dans l'âme du croyant, le second au

v. 12, où il parle du voile couvrant l'esprit d'Israël incrédule. Il faudrait donc admettre que ce sont ces paroles de Paul qui ont suggéré à Marc l'idée de ces deux faits, la Transfiguration et le déchirement du voile du temple ! On n'en croit pas ses yeux quand on lit de telles assertions ; mais, fussent-elles même fondées, que prouveraient-elles ? Marc, en 64, à Rome, ne pouvait-il pas connaître la IIe aux Corinthiens, écrite en tout cas avant 60 ? Ajoutons pourtant que, malgré ces observations, Holtzmann lui-même rappelle franchement une foule de traits « qui peuvent sans effort (ungezwungen) provenir de Pierre » et qu'il cite cette parole de *Weizsæcker* dans l'*Apost. Zeitalter* : « Marc témoigne d'un coup d'œil si juste sur la marche de l'ensemble que l'idée de l'attribution de cet écrit au disciple de Pierre ne peut que se recommander. »

Harnack (*Chronol.* etc., p. 652), après s'être prononcé ainsi : « On ne peut prouver directement par l'évangile de Marc qu'il ait pour base les récits de Pierre, » — je pense avoir précisément montré le contraire, — ajoute néanmoins aussitôt : « Si on le compare avec les deux autres synoptiques, on ne peut méconnaître qu'il possède le meilleur ordre » — cet ordre, à qui le doit-il ? — « et qu'il provient d'une tradition de premier rang » — pouvait-il y avoir une tradition d'un rang supérieur à celle de Pierre ?

Pfleiderer[1] s'appuie sur la grande différence qu'il y a entre les nombreux et minutieux détails qui caractérisent le récit de Marc et les prédications très sommaires de Pierre rapportées dans le livre des Actes. Mais ces dernières sont de solennels témoignages rendus aux faits du salut, les faits les plus essentiels de l'histoire de Jésus, sa mort, sa

[1] *Das Urchristenthum*, p. 414.

résurrection, son ascension, tandis que les récits de Pierre, par lesquels il accomplissait son œuvre d'évangélisation chez les païens, pouvaient et devaient être remplis de détails tels que ceux que renferme notre Marc. Le seul discours de Pierre qui dans les Actes se rapproche de l'évangélisation proprement dite, est celui du ch. X, où Pierre évangélise Corneille et sa famille ; or, la relation entre ce discours et notre second évangile est si frappante qu'on a pu appeler le premier « un évangile de Marc *in nuce* » *(Thiersch)*. Au reste la vraie raison de Pfleiderer n'est pas là, car il ajoute : « Il est impossible que les miracles légendaires que nous trouvons dans ce plus ancien évangile reposent sur le récit immédiat, encore moins sur la dictée d'un témoin. » On voit que le jugement de ce savant est tout simplement dicté par un *a priori* dogmatique. *Renan*, qui a d'autres expédients à son usage, dit plus impartialement : « L'esprit qui domine dans ce livre est bien celui de Pierre. » (*Les Evangiles*, p. 116 et 117.)

Et pourtant il est difficile de penser qu'un homme tel que Pierre, peu habitué à manier la plume, se soit, au cours même de son activité apostolique, livré à un travail littéraire, comme la composition de notre évangile. Puis, si cet écrit eût été l'ouvrage d'un apôtre, comment l'aurait-on généralement attribué à un simple disciple et précisément à un disciple peu favorablement connu en raison de son infidélité envers Paul et Barnabas? Les nombreux latinismes qui nous ont frappés dans cet écrit s'expliqueraient malaisément chez un apôtre qui avait exercé son ministère plutôt dans les contrées de l'Orient (Babylone) qu'en Occident, à moins qu'on ne consente à accepter la fiction de l'épiscopat de Pierre à Rome depuis l'an 42 ou que l'on n'entende par Babylone (1 Pierre V, 13) Rome elle-même.

Nous avons cherché à expliquer dans le chapitre précédent l'omission des séjours à Jérusalem dans nos synoptiques par les circonstances dans lesquelles s'est formée la tradition orale (p. 288-293). Mais il ne serait guère concevable que Pierre, écrivant lui-même librement et dans un milieu différent, eût entièrement omis tous les séjours dans la capitale. Nous sommes donc conduits à admettre que, malgré la part qu'il a certainement prise à ce récit, ce n'est pas lui qui l'a rédigé, mais qu'il est dû à la plume de quelqu'un de ses collaborateurs, qui l'avait souvent entendu raconter les scènes de la vie de Jésus et qui en même temps restait encore lui-même sous l'influence de la forme donnée à cette histoire par la tradition générale, dont il avait été nourri avant de suivre Pierre.

S'il en est ainsi, notre pensée se porte naturellement sur celui au sujet duquel Pierre, dans sa 1re épître (V,13), s'exprime en ces termes : « Marc, mon fils, vous salue. » En l'appelant *son fils*, Pierre l'instituait en quelque sorte son héritier spirituel. Marc dès sa jeunesse devait avoir été en relation avec Pierre qui était si bien connu dans la maison de sa mère (Act. XII, 14). C'était certainement Pierre qui avait amené Marc à la foi et qui l'avait introduit dans l'Eglise par le baptême. Comme nous l'avons vu, il est très probable que le petit trait raconté dans notre évangile (XIV, 51-52) se rapporte à Marc lui-même. Quel autre aurait connu cette petite circonstance, tous les disciples étant alors en fuite? Marc devait, d'après ce récit, habiter dans le voisinage de Gethsémané.

E. *L'intégrité du texte.*

Indépendamment de l'hypothèse d'un Proto-Marc, selon les uns plus bref, selon d'autres plus riche que notre Marc

canonique, question que nous ne pouvons traiter ici (voir le V[e] chapitre : la relation entre les trois synoptiques), plusieurs auteurs ont été amenés à suspecter l'authenticité de certains passages dans notre Marc canonique.

Wilke avait déjà admis plusieurs interpolations dans le Marc actuel. Plus récemment, d'autres ont suivi cet exemple par des raisons diverses. Ainsi *Du Buisson* dans son écrit sur l'évangile de Marc[1] ; *Paul Ewald* également, au sujet de I, 2 et 3 [2]. Mais ces questions sont du domaine de l'exégèse autant pour le moins que de celui de l'Introduction. Quant à la question du Proto-Marc, je me borne à citer ici deux observations de plumes compétentes qui me paraissent suffisantes pour le moment. *Jülicher (Einl.* p. 201) déclare que selon lui « jamais l'étude de l'évangile de Marc n'aurait par elle-même provoqué l'idée de l'existence d'un Proto-Marc, vu que l'on n'a nulle part l'impression de l'omission d'un morceau considérable ou celle de l'adjonction d'un texte étranger. En réalité les hypothèses qui se rapportent à un Proto-Marc ne sont provenues que de la recherche d'un moyen de solution du problème synoptique. Rien ne conduit à supposer que le texte de Marc ait subi un développement varié. » *Harnack* en juge de même, car il déclare *(Chronologie*, etc., p. 652) « qu'il est impossible de mettre en question l'identité de notre évangile de Marc avec l'écrit évangélique que la tradition, par la plume de Papias, attribue à Marc qui avait été secrétaire de Pierre. » Je crois pouvoir me contenter, pour le moment, du jugement de ces deux savants [3].

[1] *The Origin and peculiar characteristics of the Gospel of S. Mark*, 1896.

[2] *Das Hauptproblem der Evangelienfrage*, 1890.

[3] Chacun sait d'ailleurs que *Holtzmann*, le principal défenseur de cette hypothèse, s'est converti à une autre solution.

La seule question réelle et vraiment importante à l'égard du texte de Marc est celle que soulève l'authenticité du morceau final XVI, 9-20, qui manque dans quelques-uns des plus anciens documents.

Quant à ce morceau, quatre possibilités se présentent : 1° ou bien cette conclusion est la fin normale de l'écrit, due à la main de l'auteur lui-même ; 2° ou bien elle doit être remplacée par l'une ou l'autre des conclusions différentes que nous trouvons dans quelques documents ; 3° ou bien toutes ces conclusions sont également inauthentiques et la conclusion réelle s'est perdue ; 4° ou enfin une conclusion authentique n'a jamais existé et l'écrit a été transmis incomplet à l'Eglise dès le moment de sa publication. Examinons ces diverses solutions.

I. La conclusion canonique actuelle ne semble pas pouvoir être attribuée à l'auteur de l'évangile. Chaque lecteur, en passant du v. 8 au v. 9 du ch. XVI, éprouve immédiatement l'impression d'une solution de continuité. C'est comme un autre récit qui commence. Marie-Madeleine, qui avait été déjà nommée plusieurs fois (XV, 40-47), est introduite comme une personne inconnue (par cette remarque tirée de Luc VIII, 2 : « de laquelle il avait chassé sept démons »). On a supposé, il est vrai, que l'auteur avait été interrompu à ce point de son travail (v. 8), et qu'il n'avait repris la plume que plus tard, au v. 9. Mais d'autres raisons encore s'élèvent contre cette solution. D'abord, la conclusion canonique ne répond pas à ce que fait attendre le récit précédent. Après avoir laissé les femmes sous l'impression de la peur qui leur fermait la bouche (v. 8), le récit devrait nécessairement expliquer comment elles avaient recouvré la parole et rapporté enfin aux apôtres le message de l'ange. Au lieu de cela, le récit recommence au v. 9 par l'apparition de Jésus à Marie-Madeleine, et au v. 10 seu-

lement, à propos de cette dernière, est mentionné le message de l'ange, mais comme adressé à elle seule. Un fait plus grave encore, c'est que l'apparition du ressuscité, qui avait été promise aux apôtres par Jésus comme devant avoir lieu en Galilée (XIV, 28), promesse qui venait d'être renouvelée par l'ange (XVI, 7), n'est point racontée. Car dans l'apparition mentionnée au v. 14, le fait n'est mis en aucun rapport avec la Galilée. Cette apparition est bien plutôt celle racontée par Luc XXIV, 36 et suiv. et par Jean XX, 19 et suiv., qui a eu lieu à Jérusalem. Ajoutez à cela quelques dissonances de style qui trahissent une plume différente de celle de Marc. L'indication *de bon matin* (πρωΐ XVI, 9) fait double emploi avec celle du v. 2 *de très bon matin* (λίαν πρωΐ). Il en est de même de la date πρώτῃ σαββάτου (v. 9), répétition inutile de celle du v. 2 (τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων). De plus dans celle-ci nous trouvons la forme hébraïque pure, tandis que la date du v. 9 présente une forme plus propre à la langue grecque. Le titre de Κύριος, *Seigneur*, par lequel est désigné Jésus v. 19 et 20, n'est nulle part employé par Marc dans son propre récit ; pas une fois non plus chez Matthieu (seulement 10 fois chez Luc et 8 fois chez Jean). En général, la narration de Marc est toujours originale et indépendante, tandis que, dès le v. 9, le récit paraît n'être qu'une juxtaposition de pièces rapportées, empruntées aux autres évangiles : les v. 9-11 sont un extrait de Jean XX, 1-10 (avec un emprunt à Luc VIII, 2) ; les v. 12 et 13 sont le court résumé de Luc XXIV, 13 et suiv. ; de plus, le mode de narration très sommaire contraste ici fortement avec la manière de raconter ordinaire de Marc, qui aime à entrer dans les petits détails ; le v. 14 reproduit les récits de Luc XXIV, 36 et suiv. et de Jean XX, 19 et suiv. ; le v. 15 (l'ordre de prêcher dans tout le monde) résume les discours Luc

XXIV, 47-49 ; Jean XX, 21-23 et Matth. XXVIII, 19-20 ; sur le v. 16, comp. Matth. XXVIII, 19, Luc XXIV, 49 et Jean III, 5 et 18 ; les v. 17 et 18 (indiquant les signes miraculeux qui accompagneront la prédication de l'Évangile) me paraissent être une amplification de la promesse Luc X, 18 et 19 ; enfin les v. 19 et 20 sont un sommaire de la fin de Luc, de celle de Matthieu et du ch. Ier des Actes.

Malgré tout cela, cependant, on ne peut s'empêcher de reconnaître que ce morceau forme un tout bien lié et habilement gradué. Trois fois les disciples sont mis à même de croire à la résurrection et trois fois ils s'y refusent ; ils s'attirent par là de la part du Seigneur une sévère réprimande. Et ce n'est qu'après qu'ils sont enfin arrivés à la foi qu'ils sont appelés à l'exécution du mandat apostolique. L'on doit conclure de là, avec *Ewald*, *Meyer*, *Harnack*, que, si ce morceau n'est pas de Marc, il n'est pas non plus une compilation quelconque, mais qu'il fait l'effet d'un tout complet qui a appartenu à un écrit déjà existant, et qui a été tiré de son contexte et placé ici pour suppléer à la conclusion qui faisait défaut [1].

Quelle lumière jette sur cette question ce que nous connaissons de l'histoire du texte ?

Quant aux traces de l'existence de ce passage, on en trouve peut-être déjà quelques-unes chez Justin *(Apol.* I, 39.45.49, etc.), vers 150 ; Irénée cite certainement le verset 20 (*Haer*. III, 10,6), vers 185, car il fait précéder cette citation de ces mots : *in fine evangelii ait Marcus*. Le

[1] *Westcott et Hort* terminent ainsi un travail approfondi sur la matière : « Un scribe qui ne voulait rien ajouter de son propre chef paraît avoir incorporé ici une narration des apparitions de Christ ressuscité, tirée *d'une relation secondaire,* provenant de la seconde génération » (*The New Testament*, notes, p. 51).

Diatessaron de Tatien, vers 170, reproduit le contenu de ce morceau. On commence à le lire textuellement dans le C. Alexandrinus et dans le C. d'Ephrem, tous deux du V^e^ s.; il se trouve dès lors dans tous les majuscules des siècles suivants (D E, etc.). Il se lit aussi dans les mss. de l'Itala, sauf un seul du V^e^ s. (k, *Bobbiensis*) ; Jérôme lui-même l'a fait entrer dans le texte de la Vulgate, d'où il a passé dans nos traductions modernes ; il se lit dans deux anciennes traductions syriaques, celle de Cureton et la Peschito (mais non dans celle découverte récemment au couvent du Sinaï par M^me^ Lewis), dans une des versions égyptiennes, et enfin dans tous les minuscules depuis le X^e^ s. En sa faveur on peut citer, parmi les Pères (outre Justin, Tatien et Irénée), Epiphane, Chrysostome, Ambroise, Augustin.

En échange, tout ce morceau paraît manquer dans les plus anciens mss. que nous possédions, le Vaticanus et le Sinaïticus (le premier, et peut-être aussi le second, du IV^e^ s.). Cette absence dans ces deux documents s'expliquerait difficilement si ces deux morceaux appartenaient réellement à la teneur primitive de notre évangile. On a allégué, il est vrai, que, comme l'a prouvé *Tischendorf*, c'est le même copiste qui a écrit le Vaticanus et les dernières feuilles du Sinaïticus, ce qui paraît réduire ici ces deux témoins à un seul, et que dans le Vaticanus le passage XVI, 8 est suivi d'un blanc comprenant la fin de la colonne et toute la colonne suivante, ce qui semble prouver que le copiste avait connaissance d'une portion de texte qu'il a jugé bon de ne pas transcrire. Mais quelle était dans ce cas la raison pour laquelle il croyait devoir la supprimer ? De plus la question est de savoir si l'espace laissé en blanc aurait été suffisant pour contenir une conclusion aussi longue que celle de la leçon reçue. Enfin le fait est que ces deux mss. ne parais-

sent point avoir été copiés sur le même prototype. Le Sinaïticus ne présente point un blanc semblable et il paraît bien être un second témoin à côté du Vaticanus. Les autorités citées plus haut en faveur de ce passage prouvent seulement qu'il se lisait déjà dans plusieurs documents de notre évangile vers le milieu du IIe s., ce qui ne peut suffire à démontrer sûrement son authenticité.

A tous les faits déjà cités s'en ajoutent d'autres plus ou moins importants :

D'abord les déclarations d'Eusèbe et de Jérôme. Le premier s'exprime ainsi en répondant aux questions d'un certain Marinus : « Ce morceau ne se trouve pas dans tous les manuscrits de l'évangile selon Marc ; en effet les manuscrits exacts terminent cet évangile avec le récit du jeune homme apparu aux femmes et qui leur a dit : *Ne craignez pas*... (v. 6) ; morceau à la suite duquel se trouvent ces mots : *Elles s'enfuirent*..., etc., v. 8 ; en cet endroit du texte, presque dans tous les manuscrits de l'évangile de Marc, est marqué : *la fin*. Ce qui est écrit de plus, ne se trouve que rarement, dans quelques-uns, mais non dans tous. »

Ces derniers mots : « mais non dans tous », ont paru aux défenseurs de l'authenticité une sorte de rétractation de l'affirmation précédente. Mais c'est là presser beaucoup trop les termes ; Eusèbe se serait-il contredit dans un seul et même paragraphe ? Jérôme, dans une lettre à Hédibia (une dame chrétienne résidant en Gaule), écrit que ce passage se trouve dans de rares exemplaires *(in raris fertur evangeliis)*, et que presque tous les manuscrits grecs ne renferment pas cette fin. Cependant, ce Père a lui-même reçu ce passage dans la Vulgate. Il s'exprime ainsi dans *Dial. II contre les Pélagiens* : « Dans quelques exemplaires, particulièrement les documents grecs, il est écrit à la

fin de l'évangile de Marc (suit la citation du v. 14). » Ce témoignage est en somme moins défavorable que celui d'Eusèbe à l'authenticité de cette conclusion, et il serait assez difficile de prouver que les paroles de Jérôme citées ci-dessus ne soient pas une simple répétition de celles d'Eusèbe.

Un second fait à signaler, c'est le témoignage négatif de plusieurs Pères chez lesquels, d'après *Zahn*, on ne peut découvrir aucune trace de la connaissance de ce morceau, à savoir Tertullien, Cyprien, Clément d'Al., Origène, Cyrille de Jérusalem et Athanase.

On a cru pouvoir expliquer ces faits par le retranchement qui aurait été fait de ce morceau en raison des différences qu'il présente avec les autres récits des apparitions qui ont suivi la Résurrection, ou bien aussi par le fait de la disparition dans l'Eglise des dons miraculeux promis dans les versets 17 et 18. Quant au premier point, que d'autres retranchements n'auraient pas eu lieu, si l'on s'était permis de procéder d'après cette méthode ! On recourait plutôt dans de tels cas à des explications plus ou moins forcées. La seconde raison serait plus plausible ; ainsi dans un passage de l'ouvrage de Macarius de Magnésie intitulé *Apocriticus* (vers 400), cet auteur cherche à répondre au sarcasme d'un païen (Porphyre ?) qui demandait s'il y avait beaucoup de chrétiens qui, sur la foi de cette promesse, avaleraient une coupe de poison. Mais si cette difficulté était la cause du retranchement, combien d'autres changements semblables n'aurait-on pas fait subir au texte des évangiles, par exemple, à la parole Luc X, 18-19 sur laquelle me paraît reposer la promesse v. 17-18 chez Marc, et surtout aux paroles impliquant la proximité de la Parousie !

Nous avons parlé plus haut d'une autre conclusion, rivale de la conclusion canonique.

II. Cette conclusion se lit dans les deux Mjj. L et Ψ et dans le min. k. Le premier, du VIII[e] s., représente en général avec le Vaticanus le texte dit alexandrin de la manière la plus conséquente ; le second date des VIII[e] ou IX[e] s. ; il a été récemment découvert au mont Athos ; le troisième, du V[e] s., renferme l'ancienne traduction latine ; c'est un témoin du texte reçu dans l'église d'Afrique, à cette époque.

Dans L, le v. 8 est suivi d'une ligne de crochets qui indique la fin du livre ; puis dans la colonne suivante on lit cette remarque : Φέρεταί που καὶ ταῦτα. (« On trouve aussi parfois ce qui suit. ») Cette manière de parler prouve, comme le remarque bien *Zahn*, que le copiste ne tirait pas la finale suivante du manuscrit qu'il copiait, mais bien de quelque autre document. Voici cette finale : « Et elles [les femmes] rapportèrent sommairement à Pierre et à ceux qui étaient avec lui tout ce qui leur avait été ordonné ; après cela Jésus lui-même [d'après Ψ : apparut et] envoya par eux d'Orient en Occident la sainte et incorruptible prédication du salut éternel. Amen. » Après cette courte finale se trouve dans L cette remarque : Ἔστι καὶ ταῦτα φερόμενα μετὰ τό· ἐφοβοῦντο γάρ (« ceci se trouve aussi après le : car elles craignaient ») ; et après cela suit la conclusion canonique v. 9-20 avec le « Amen », et la souscription εὐαγγ. κατὰ Μάρκον, indiquant la fin du livre. Dans Ψ la courte finale présentée par L n'est séparée du v. 8 que par la lettre τ (τέλος) qui indique, selon *Gregory*, non la fin du livre, mais celle de la lecture liturgique. Après la courte finale contenue dans L, suivent ces mots : ἔστιν καὶ ταῦτα φερόμενα μετὰ τό· ἐφοβοῦντο γάρ (ceci se trouve aussi après le : car elles craignaient)[1].

[1] Ainsi, dans ces deux manuscrits, d'abord la *courte* conclusion donnée comme texte ; puis supplémentairement, la conclusion *cano-*

Il paraît donc certain qu'au jugement des copistes de L et de Ψ l'évangile finissait avec le v. 8, mais que, comme dit *Zahn*, ils ont estimé qu'une conclusion aussi généralement répandue que le passage v. 9-20 du texte reçu appartenait en tous cas à la rédaction d'un manuscrit complet.

Le ms. k présente de plus un changement résultant évidemment d'un procédé réfléchi. Il modifie comme suit la fin du v. 8 : « Mais les femmes en sortant du sépulcre s'enfuirent ; car la crainte les avait saisies de tremblement et de frisson ; et elles racontèrent sommairement à Pierre et à ceux qui étaient avec lui, tout ce qui leur avait été commandé. » Puis ce manuscrit termine en disant : « Et Jésus apparut lui-même et envoya par eux d'Orient en Occident la sainte et incorruptible prédication du salut éternel. » Ce texte supprime le silence des femmes à la fin du v. 8 et de la sorte le récit peut continuer au v. 9 sans contradiction flagrante, comme nous venons de le reproduire.

Il est impossible de défendre l'authenticité de la brève conclusion renfermée dans ces manuscrits. Personne, je crois, n'a essayé de le faire. Le récit détaillé v. 1-8 ne comportait pas une fin aussi brusque, et d'ailleurs chacun comprend à première vue que les expressions de *sainte et incorruptible prédication* appartiennent au langage ecclésiastique postérieur.

Nous devons encore mentionner ici un étrange récit qui se trouve dans le livre intitulé *Actes de Pilate*, au c. 14. Les plus anciennes parties de ce livre datent peut-être du commencement du II^e s., mais de nombreuses additions y ont été faites dont plusieurs ne paraissent pas antérieures au III^e s. Dans ce récit trois témoins racontent qu'ils ont

nique (les deux finales en quelque sorte, à choix) ; voir *Gregory*, *Prolegomena*, p. 445).

vu le Seigneur s'asseoir avec ses disciples sur le mont Mamilch (variantes : Mabrech, Malek, etc.). S'agit-il d'une montagne de Galilée ? ou bien est-ce là un surnom donné au mont des Oliviers, comme le feraient penser les mss. latins qui lisent ici *Mons Oliveti ?* Puis le récit dit qu'ils ont entendu Jésus adresser aux disciples ces paroles (suivent les versets 15-19 littéralement), et que, tandis qu'il leur parlait ainsi, il fut enlevé au ciel. Le caractère artificiel de cette conclusion saute aux yeux. Il en est de même d'une autre que rapporte Jérôme dans son ouvrage *Contre les Pélagiens* (II, 15). Il écrit que quelques exemplaires, des grecs surtout, racontaient que, lorsque les Onze se furent mis à table, Jésus leur apparut et leur reprocha leur incrédulité et leur dureté de cœur (ἀπιστίαν καὶ σκληροκαρδίαν) parce qu'ils n'avaient pas cru ceux qui l'avaient vu ressuscité, et qu'eux-mêmes s'excusaient en disant : « Ce siècle d'iniquité et d'incrédulité est sous la puissance de Satan, qui ne permet pas que la vraie vertu de Dieu soit comprise par des esprits impurs. C'est pourquoi révèle maintenant ta justice. » Il n'est pas possible de croire qu'en parlant ainsi de la corruption du monde et du pouvoir de Satan, les disciples voulussent excuser leur propre incrédulité à l'égard de la Résurrection, quoique ce soit là le sens qui résulterait le plus naturellement de la liaison avec ce qui précède. Dans leur pensée il s'agirait plutôt, d'après les derniers mots : « Montre maintenant ta justice, » comme d'après tout ce qui suit, de la mission que Jésus leur donnait de convertir le monde à l'Evangile. Cette mission, les disciples la déclarent irréalisable ; ou bien elle ne pourra réussir, selon eux, qu'au moyen de manifestations éclatantes de la justice divine. Mais, même avec cet essai d'explication, je ne saurais comprendre la satisfaction relative que cause à *Zahn* ce

singulier passage. Il est original sans doute, mais d'une originalité très propre à fournir un échantillon instructif de ce que serait devenue l'histoire évangélique livrée à la fantaisie humaine. La seule parole apostolique qui se rapprocherait de l'idée ainsi comprise, — mais avec quelle différence ! — serait, à ce qu'il me paraît, la question de Jude, Jean XIV, 22: « Pourquoi te révéleras-tu à nous et non pas au monde ? » — Evidemment toutes ces diverses finales peuvent encore moins prétendre à l'authenticité que la conclusion canonique. Et leur principale importance est la preuve négative qu'elles paraissent donner de l'absence d'une conclusion authentique.

III. Qu'est donc devenue la vraie conclusion due à l'auteur ? Car enfin celui-ci ne peut avoir terminé intentionnellement son écrit par les mots : ἐφοβοῦντο γάρ (« car elles craignaient »). Il était tenu d'expliquer ce qui avait enfin porté les femmes à rompre le silence à l'égard du tombeau trouvé vide et du message de l'ange aux apôtres. Mais surtout Marc ne pouvait guère manquer de dire comment Jésus avait tenu sa promesse XIV, 28, que l'ange venait de répéter aux femmes (v. 7), de les revoir en Galilée, elles et les apôtres.

La dernière feuille de l'écrit de Marc se serait-elle perdue ?

Un tel fait ne serait pas sans exemple. Cette feuille était la plus extérieure dans les rouleaux antiques ; elle était ainsi plus exposée que les autres aux accidents. Mais si ce malheur était arrivé à l'autographe pendant la vie de l'auteur, il eût pu aisément le réparer, et s'il avait eu lieu après sa mort, l'écrit devant exister dans plus d'un exemplaire, il eût été possible de réparer cette perte. *Michaëlis* a supposé que Marc, ayant composé son livre à Rome, avait été subitement interrompu par la persécution de

Néron, dans laquelle avait péri Pierre ; que le manuscrit resté incomplet avait été copié ; que ces exemplaires inachevés s'étaient répandus, et que plus tard seulement Marc avait achevé son livre à Alexandrie, où il avait été publié avec la conclusion canonique. Mais, dans ce cas, il faut admettre aussi que la finale canonique est de la main de Marc. Si l'on pouvait prouver que Marc a péri à Rome en même temps que Pierre, la difficulté tomberait : le travail de Marc serait resté inachevé à la suite de son martyre et l'origine du morceau XVI, 9-20 resterait un mystère. Mais il n'existe aucune tradition semblable ; au contraire, de nombreux Pères, Eusèbe, Epiphane, Jérôme, déclarent que Marc, soit avant, soit après la mort de Pierre, s'en alla travailler en Egypte à la formation de l'église d'Alexandrie. Bien plus, dans la seconde épître à Timothée, qui date probablement de l'an 67, Paul invite son disciple à venir le trouver à Rome en *ramenant Marc* avec lui, pour l'aider dans son travail d'évangélisation (IV, 11). Marc était donc encore non seulement vivant, mais plein de force ; il pouvait être âgé alors de cinquante et quelques années, s'il est vrai qu'en l'an 30 il eût assisté, comme jeune homme de 15 à 20 ans (νεανίσκος) à la scène de Gethsémané. On pourrait supposer, il est vrai, que la demande de l'apôtre n'a point pu se réaliser, Marc étant mort peut-être pendant le voyage de Paul en Espagne ; mais il ressort de l'épître à Tite et de la 1re à Timothée que Paul, après son retour, venait de visiter lui-même l'Orient en passant par la Crète et probablement aussi par Ephèse (1 Tim. I, 3), peu avant d'écrire la seconde à Timothée ; comment donc eût-il ignoré la mort de Marc si elle avait eu lieu à ce moment ? Voici comment *Zahn* se représente le cours des choses : « Si, dit-il, Marc a commencé à composer son livre avant la mort de Pierre en 64, et s'il l'a pu-

blié après la mort de Paul en 67, on peut indiquer assez de circonstances qui ont fait tomber la plume de la main du fils spirituel de Pierre et du compagnon de Paul, dans la cité où ont péri ces deux apôtres, et qui ne lui ont pas permis d'achever son ouvrage » (*Einl.* II, p. 234). Ce savant pense à une maladie, un accident quelconque, au martyre peut-être qui après l'arrivée de Marc à Rome auprès de Paul aurait mis fin à sa vie ; mais il n'y a pas trace chez les Pères d'un tel événement. Si Marc a répondu à l'appel de Paul et l'a rejoint à Rome durant sa seconde captivité, il est difficile de comprendre comment il n'aurait pas trouvé le temps de compléter son ouvrage laissé en dépôt entre les mains de ceux qui le lui avaient demandé d'une manière si pressante. Si la dernière feuille avait péri dans le trouble de la persécution, comment ne l'aurait il pas alors remplacée? Et si l'ouvrage était resté inachevé, comment ne l'aurait-il pas alors complété ? De toute manière, si le passage cité de la 2[de] à Timothée est authentique, on se trouve enfermé comme dans une impasse, et l'on en vient à se demander s'il ne conviendrait pas de rebrousser chemin et de chercher une voie qui conduise à un résultat plus acceptable, en d'autres termes, s'il n'y aurait pas lieu de reprendre à nouveau la question de la composition du morceau final par Marc lui-même.

Serait-il possible de résoudre les difficultés alléguées plus haut, qui, selon l'avis de la plupart des critiques actuels, s'opposent à la composition de ce morceau par l'auteur de l'évangile ?

L'on demande quelle est la circonstance non mentionnée qui a mis fin au silence que les femmes avaient d'abord observé à leur retour du tombeau (v. 8). Mais cette circonstance ne se trouve-t-elle pas précisément dans le fait raconté au v. 9, l'arrivée de Marie-Madeleine revenant du

tombeau et rapportant la nouvelle de l'apparition de Jésus et le message adressé par lui aux apôtres ? Il était clair, sans qu'il fût besoin de le dire, qu'après cela les autres femmes n'avaient plus de sujet de se taire. Il est vrai que le v. 9 a tout l'aspect d'un nouveau commencement de récit ; mais après une longue interruption de rédaction dont nous indiquerons tout à l'heure la raison, cette forme n'aurait plus rien d'étonnant. On se rendrait compte également par cette interruption de la double indication du jour de la Résurrection (v. 2 et v. 9), ainsi que de la forme différente de ces deux dates, la première tout à fait hébraïque, conservant encore l'ancienne forme du récit traditionnel ; la seconde, plus purement grecque, résultant d'un séjour prolongé dans un milieu où se parlait cette langue. — Le titre de *Seigneur* donné exceptionnellement à Jésus dans le récit de Marc v. 19 et 20 provient tout naturellement de la nature du fait mentionné dans ces versets, l'élévation de Jésus à la souveraineté universelle.

L'énumération sommaire des faits rapportés dans le morceau v. 9-20, paraît sans doute, ainsi que nous l'avons exposé nous-même, provenir d'une juxtaposition servile de divers récits tirés des autres évangiles, de celui de Jean (v. 9-11), de celui de Luc (v. 12-13), de ceux de Luc et de Jean (v. 14), de celui de Matthieu (v. 15-16), de celui de Luc (v. 17 et 18), enfin de celui de Matthieu (v. 19 et 20). Cette explication rencontre pourtant une difficulté. Serait-il bien exact et même équitable de reprocher aux deux apôtres, Pierre et Jean, comme le ferait l'auteur par le : *ils ne crurent pas* (ἠπίστησαν), du v. 11, de n'avoir pas cru au rapport de Marie-Madeleine ? Aussitôt après l'avoir entendue ne courent-ils pas tous deux au tombeau? Et puis ne serait-il pas encore plus inexact de représenter Jésus comme

taxant *d'incrédulité* et de *dureté de cœur* la joyeuse surprise qui, d'après le récit de Luc et de Jean, remplissait au moment de l'apparition le cœur des disciples ? En face de ces différences, peut-on croire que l'auteur de ce morceau l'ait rédigé ayant sous les yeux *le texte* même des autres évangiles? Ne peut-on pas supposer plutôt que, de même que tout l'écrit de Marc reproduit la tradition apostolique sous sa forme la plus primitive, ainsi dans cette conclusion l'auteur a réuni librement et brièvement, comme par une espèce d'harmonie évangélique, les divers récits *oraux* des faits par lui mentionnés, qu'il avait gardés depuis un certain temps dans sa mémoire d'une manière plus ou moins vague ? Si cet auteur était réellement Marc, le fait s'expliquerait aisément. Marc ne devait-il pas en effet avoir conversé sur ces choses à Jérusalem dans sa jeunesse avec Matthieu et Jean, puis avec Pierre, et enfin à Rome avec Luc, quand ils s'y trouvaient tous deux en 62 et 63 auprès de l'apôtre Paul ? Ce seraient ces récits entendus précédemment qu'il aurait combinés dans ce tableau sommaire destiné à donner une brève conclusion à son évangile. Il l'aurait rédigé après la mort de Pierre, d'une manière plus indépendante de sa personne et de ses récits que le reste de l'évangile et en s'inspirant des narrations que nous possédons aujourd'hui plus complètes et plus exactes, telles qu'elles sont consignées dans les autres évangiles.

Si le travail de Marc a réellement été interrompu entre les v. 8 et 9 du ch. XVI par suite du martyre de Pierre et de la dispersion de l'église de Rome, il est vraisemblable que Marc n'aura rédigé ce morceau final que dans une autre contrée où il s'était réfugié à la suite de cette grande catastrophe, en Egypte ou en Asie Mineure où il se trouvait avec Timothée lors de la seconde captivité de Paul à

Rome après sa mission en Espagne [1]. Ce serait là que Marc aurait, après une interruption plus ou moins longue, composé ce morceau final, et de là qu'il l'aurait envoyé à Rome après la reconstitution de l'église, pour le joindre au manuscrit de l'évangile resté entre les mains de quelqu'un de ceux qui lui avaient si ardemment demandé cet ouvrage. Dans l'intervalle, des copies du manuscrit inachevé avaient pu commencer à circuler et se répandre déjà dans les églises. La conclusion supplémentaire, envoyée par Marc, put être jointe à l'un ou l'autre des exemplaires demeurés à Rome et se répandre aussi partiellement ; mais elle ne fit jamais complètement corps avec l'ensemble du livre. Il en fut de cette feuille à peu près comme de l'épître aux Romains parmi les épîtres d'Ignace. Envoyée seule d'Asie Mineure en Italie, elle resta toujours plus ou moins isolée du groupe de celles qu'Ignace avait adressées aux églises d'Asie.

Mais, objectera-t-on encore, la promesse de Jésus XIV, 28, répétée par l'ange XVI, 7, d'après laquelle Jésus devait précéder les siens en Galilée et se montrer là à eux, a-t-elle été oubliée par l'auteur ? Comment le récit de son accomplissement pourrait-il manquer tout à fait dans cette conclusion ? — Mais serait-il absolument impossible que Marc eût envisagé comme cet accomplissement le fait capital mentionné v. 19 et 20 ? Il y a entre les expressions dont il se sert dans ces versets et les paroles adressées par Jésus aux apôtres dans le congé solennel qu'il prend d'eux, d'après Matthieu XXVIII, 16 à 20, sur une montagne de Galilée, une trop grande analogie pour que les deux récits ne se rapportent pas au même fait. Déjà dans les versets

[1] Le témoignage d'Irénée, d'après lequel Marc a écrit après l'ἔξοδος de Paul, ne me paraît pas se rapporter à la *mort* de Paul, mais à son *départ* de Rome pour l'Espagne. C'était évidemment là la tradition romaine, comme on peut le constater par le Fragment de Muratori.

15 et 16 les expressions de Marc étaient très semblables à celles de Matthieu : « Allant (πορευθέντες) dans le monde annoncez l'Évangile à toute créature (Marc) » ; dans Matthieu, v. 19 : « Allant (πορευθέντες), faites disciples toutes les nations » ; puis dans Marc : « Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé; » dans Matthieu, v. 19 : « les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. » De plus ces mots de Marc, v. 19 et 20 : « Le Seigneur donc, après leur avoir ainsi parlé, fut enlevé au ciel et s'assit à la droite de Dieu », reproduisent le sens de cette déclaration de Jésus, Matthieu v. 18 : « Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre. » Enfin, de même que Matthieu termine par cette promesse : « Voici je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation du siècle, » Marc termine ainsi : « Ceux-ci étant partis prêchèrent partout, le Seigneur coopérant avec eux et confirmant leur parole par les signes qui les accompagnaient. » On le voit, la correspondance des deux scènes est complète, du moins pour le sens ; il s'agit donc dans ces deux évangiles que d'une seule et même apparition. Il faut ajouter cependant qu'il paraît bien y avoir ici, en même temps, une correspondance réelle avec l'adieu de Jésus aux apôtres sur la montagne des Oliviers raconté par Luc XXIV, 50-52. En effet, l'adieu si brièvement rapporté dans Marc (v. 19) se trouve rattaché immédiatement par lui, comme par Luc, aux discours adressés par Jésus aux disciples le soir du jour de la Résurrection, à l'issue du repas durant lequel il leur était apparu pour la première fois (v. 14). « Après qu'il leur eut ainsi parlé », dit Marc au v. 19 ; au v. 15, Marc passe d'une scène à l'autre par un καὶ εἶπεν, « et il leur dit, » tout comme Luc dans le εἶπεν δὲ αὐτοῖς et le καὶ εἶπεν αὐτοῖς des v. 44 et 46. Il me paraît résulter de là que dans le récit du départ et de l'Ascension de Marc, sont réu-

nis les deux adieux de Jésus, d'abord celui qu'il a fait en Galilée à ses disciples, auxquels s'étaient joints tous les nombreux croyants de cette contrée (les *cinq cents frères* dont parle Paul 1 Cor. XV, 6) — c'était là l'adieu à *l'Eglise,* raconté par Matthieu — et ensuite celui par lequel il se sépara des *apôtres*, qui fut accompagné de sa bénédiction finale — c'est là l'adieu plus spécial qui eut lieu sur la montagne des Oliviers, et qui est raconté par Luc. Ces deux adieux se trouvent réunis et fondus en un dans ces deux derniers versets de Marc, tout comme les deux premiers retours de Jésus en Galilée sont confondus en un dans Matthieu et dans Marc ; comp. Marc I, 14 avec Jean III, 24. Ce serait par conséquent dans le fait mentionné v. 19 et 20 que Marc aurait vu l'accomplissement de la promesse XIV, 28 et XVI, 7.

On peut sans doute demander comment il se fait que Marc n'ait pas nommé ici la Galilée comme lieu de l'apparition. Mais, d'abord, s'il a réellement réuni dans ce passage les deux adieux séparés chez Matthieu et chez Luc, il ne pouvait mentionner ni la Galilée sans la Judée, ni la Judée sans la Galilée. Paul, 1 Cor. XV, 5-7, fait la même chose : sur cinq apparitions qu'il mentionne, les deux premières (celle à Pierre et celle aux Douze) ont certainement eu lieu en Judée, comme le prouve sans réplique M. *Ed. Riggenbach*[1]; la troisième (aux 500) en Galilée ; sur la quatrième (à Jacques) on ne peut rien dire ; enfin la cinquième eut lieu en Judée d'après Luc XXIV, 50-51. Or à l'égard d'aucune d'elles, Paul ne donne une indication topographique [2].

[1] Dans le travail *Die Quellen der Auferstehungsgeschichte,* faisant partie du recueil de dissertations, offert à M. le professeur d'Orelli, de Bâle, pour son jubilé de professorat.

[2] Dans ces mots rapportés par Matthieu et Marc : « Il vous précède

Il nous reste à traiter un point important : c'est la valeur de la découverte faite par M. *Conybeare* en 1891 dans la bibliothèque du couvent d'Etschmiazin, le centre religieux de l'église arménienne. Ce savant écossais a trouvé là un exemplaire de la traduction arménienne des évangiles, transcrit en l'an 989, mais d'après une traduction probablement beaucoup plus ancienne. Dans ce manuscrit, à la suite de Marc XVI, 8, se trouve un blanc de deux lignes après lequel se lit en écriture rouge et en arménien le titre : *D'Ariston, presbytre.* Puis suit la conclusion que nous lisons dans le texte reçu. On connaît dans le cours du second siècle deux Aristons ou Aristions (ces deux noms sont souvent mis l'un pour l'autre). L'un est celui dont nous avons parlé (p. 27), qui vivait en Asie Mineure vers l'an 120-125, qu'Eusèbe appelle *disciple* (personnel)

en Galilée, là vous le verrez », plusieurs ont vu la négation de toute rencontre entre Jésus et les disciples avant celle qui, d'après Matthieu, eut lieu sur la montagne de Galilée ; comme si Jésus eût voulu dire : « Vous me verrez là, mais *pas avant.* » Mais ce n'était certainement pas là le sens que Matthieu lui-même donnait à cette parole qu'il rapporte XXVIII, 7, comp. XXVI, 31 et 32, tout comme Marc, car il raconte dans ce même passage une apparition de Jésus aux femmes à leur retour du sépulcre près de Jérusalem. Ajoutons que dans ces mots : « il vous précède en Galilée », le terme προάγειν ne doit se traduire ni par *devancer,* ni par *reconduire* ; il réunit ces deux notions : *ramener en précédant.* Ce terme suppose nécessairement deux choses qui impliquent des apparitions de Jésus antérieures à celles de Galilée. Il fallait avant tout rassembler les apôtres qui étaient, selon l'expression de Jésus lui-même, semblables à un troupeau dispersé. Après cela, il fallait les ramener ; mais, dans son nouveau mode d'existence, Jésus ne pouvait les ramener en marchant corporellement devant eux, comme lorsqu'il montait avec eux en se rendant à Jérusalem (ἦν προάγων, X, 32). Il ne pouvait le faire qu'en leur donnant un *rendez-vous* en Galilée, comme l'indique Matthieu dans ces mots : « La montagne que Jésus leur avait désignée (τὸ ὄρος οὗ ἐτάξατο αὐτοῖς). » Ces préparations indispensables supposaient nécessairement un revoir en Judée antérieur à l'apparition promise en Galilée.

du Seigneur et de la bouche duquel Papias cherchait à recueillir des renseignements. Il est associé dans le morceau de Papias à un autre disciple désigné comme *Jean le presbytre*. Ce dernier titre n'est pas donné dans ce passage à Aristion, mais dans la traduction arménienne de l'histoire ecclésiastique d'Eusèbe se trouve l'expression : Ariston et Jean *presbytres ;* on sait que Papias désignait ainsi les membres de la génération de croyants qui avait précédé la sienne. Nous savons aussi par Eusèbe *(H. E.* III, 39) qu'il existait des *diégèses* (probablement des compositions *écrites)* de cet Aristion sur les paroles du Seigneur, traités dont se servait Papias, à côté des traditions orales provenant aussi de lui. Rien n'empêcherait donc que ce fût d'un de ces traités ou d'une de ces traditions qu'ait été tirée la conclusion de Marc, comme l'indique le manuscrit trouvé par Conybeare. Cependant une autre opinion s'est fait jour. Nous avons vu (p. 259) qu'il a existé vers 135 à 140 dans l'église judéo-chrétienne de Pella, en Galaad, un presbytre Ariston, auquel *Resch* croit pouvoir attribuer la clôture du canon des quatre évangiles ; ce serait lui qui, à cette occasion, aurait complété l'évangile de Marc par la conclusion reçue. Les deux hypothèses ont été savamment défendues. *Harnack* et *Zahn* se sont prononcés tous deux en faveur de la première ; et en effet la conclusion canonique de Marc paraît bien plutôt provenir d'Asie Mineure que du lointain pays de Galaad.

La courte notice publiée par M. *Conybeare* a été très favorablement accueillie et envisagée presque par tous les savants comme donnant la solution du problème, et cela pourtant quoiqu'elle soit tout à fait isolée, sans indication d'origine et en tout cas d'un temps assez postérieur. Le crédit qu'elle a obtenu provient évidemment surtout de

la lacune qu'elle paraît si heureusement combler. Mais ne serait-il pas possible qu'elle fût le résultat d'un malentendu ? M. Conybeare a fait remarquer lui-même que dans la traduction latine de l'Hist. Eccl. d'Eusèbe (III, 39,9) par Rufin, à côté du récit de la coupe de poison bue impunément par Barsabas, est inscrit le nom d'Aristion, sans doute comme auteur de ce récit. Le copiste qui, dans l'exemplaire de la traduction arménienne de Marc, a inscrit le nom d'Ariston en tête de la conclusion canonique, n'aurait-il point appliqué au morceau tout entier cette note marginale qui en réalité ne se rapportait qu'à ces mots du v. 18 : « S'ils boivent quelque chose de mortel, cela ne leur nuira point » ?

Plusieurs auteurs, malgré l'opinion contraire si généralement admise, ont cru pouvoir défendre énergiquement l'authenticité de la conclusion reçue, en particulier le doyen *Burgon* dans un travail plein de science et de sagacité [1]; le professeur et pasteur *Morison*, dans son *Commentaire* [2]; le prof. *G. Salmon*, dans son *Introduction* [3], et l'abbé *Martin* [4]. Je n'oserais pour le moment aller aussi loin qu'eux.

En lisant les pages précédentes, un lecteur attentif aura surpris peut-être les traces à peine effacées d'un changement de sentiment sur la question qui y est traitée. En effet, en commençant ce travail, je plaidais avec assurance, d'accord avec la majorité des critiques, la non authenticité de la conclusion reçue. Néanmoins, je ne pouvais me défendre d'un certain malaise en raison des deux

[1] *The last twelve verses of the Gospel according to St. Marc.*

[2] *Practical Commentary on the Gospel according to St. Marc*, p. 446 et suiv.

[3] *Historical Introduction to study of the Books of the N. T.*, p. 156-164.

[4] *Introduction à la critique actuelle,* II^{e} partie. 1884.

considérations suivantes : 1° La gradation si habilement étudiée et finement marquée qui caractérise ce morceau (comp. surtout *Klostermann*, p. 305); 2° la conformité singulière de l'accent de reproche qui y règne à l'égard des disciples, avec le ton général du livre entier. Un autre que l'auteur lui-même se serait-il ainsi replacé dans l'esprit du livre ? C'est par là que j'ai été amené à me demander si les preuves d'inauthenticité, alléguées plus haut, étaient aussi irréfutables qu'elles m'avaient paru d'abord. Les pages qui précèdent sont simplement un essai de répondre à cette question, mais sans avoir la prétention de résoudre le problème. *Zahn* commente son exposé de la question par ces mots (p. 227) : « Parmi les résultats les plus certains de la critique on peut compter le fait que les mots ἐφοβοῦντο γάρ XVI, 8 sont les derniers du livre provenant de l'auteur lui-même. » Ce savant est-il donc si pleinement satisfait de la solution qu'il a proposée de la difficulté provenant de la parole 2 Tim. IV, 11 (p. 234) ? Pour moi, malgré le verdict presque unanime de la critique, je ne puis m'empêcher d'envisager la question comme encore ouverte.[1]

[1] J'ai encore à mentionner ici deux solutions qui ont été proposées du problème de la fin de Marc. Et d'abord celle de *M. Howard-Heber Evans ;* cet auteur, après avoir publié un ouvrage destiné à démontrer que saint Paul a été l'auteur du troisième évangile et des Actes des apôtres, étend maintenant cette hypothèse à la conclusion canonique de Marc (*St-Paul the author of the last twelve verses of the second Gospel*, 1886) : L'auteur était un juif, un juif converti, écrivant pour des païens et pour des païens romains, jouissant d'une autorité apostolique : tous ces caractères conviennent à Paul ; un grand nombre d'expressions dans cette conclusion se retrouvent dans les épîtres de Paul et chez Luc (μετὰ ταῦτα, ἀναλημφθῆναι, ἐπιτιθέναι χεῖρας, μορφή, etc.). Mais enfin quel aurait pu être le but que se serait proposé Paul en complétant ainsi l'écrit de Marc ? M. Evans répond : De montrer que ces grands apôtres, que les judéo-

F. *Les sources.*

La plus ancienne opinion énoncée sur ce sujet est celle de Papias qui, d'après le presbytre Jean, indique comme source principale de l'écrit de Marc *les récits de Pierre* recueillis par Marc, son interprète. Longtemps après lui, Augustin fait de Marc le *pedissequus* et *breviator* de *Matthieu*. Ce sont ces deux opinions que nous retrouvons plus ou moins au fond de toutes les conceptions subséquentes.

Au siècle passé, *Griesbach* ajouta à Matthieu, comme seconde source de Marc, l'évangile de *Luc*, de sorte que Marc ne fut plus à ses yeux qu'une compilation des deux

chrétiens élevaient bien au-dessus de lui (l'incrédule et le persécuteur d'autrefois), n'avaient point été réellement, en fait de foi, meilleurs que lui, ni même que les païens auxquels lui, Paul, annonçait l'Evangile de la grâce. Le dessein didactique de ces douze versets aurait donc été de revendiquer l'égalité de l'apostolat de saint Paul et la vérité de la doctrine de la grâce prêchée par lui aux Gentils. — Si toutes les nouveautés étaient des découvertes, on ne pourrait que s'incliner devant celle-ci, comme devant les deux autres indiquées ci-dessus. Je ferai à l'auteur cette question : Comment peut-il croire que la plume qui a écrit ces douze versets, aurait écrit aussi l'énumération des apparitions de Jésus ressuscité, 1 Cor. XV, 4 à 8 ? Et le rôle que l'auteur de cette supposition attribue ainsi à Paul lui paraît-il bien à la hauteur du caractère de cet apôtre ?

MM. *Harnack* et *Rohrbach* ont supposé que la vraie conclusion de la main de Marc avait réellement existé, qu'on en pouvait retrouver quelque vestige dans le fragment de l'évangile de Pierre nouvellement découvert et dans le XXI[e] chapitre de Jean, mais que, lorsque l'évangile de Marc était arrivé en Asie Mineure, les presbytres de cette contrée l'avaient supprimée parce qu'elle était en désaccord avec les récits de Luc et de Jean. M. le licencié *Ed. Riggenbach*, dans l'excellent travail déjà cité, a réfuté à fond cette hypothèse hardie. Il demande en particulier si l'on ne se serait pas tiré d'affaire avec Marc aussi bien qu'on a dû le faire avec Matthieu, et surtout comment un retranchement opéré par quelques presbytres d'Asie Mineure aurait pu étendre aussitôt son influence sur les nombreux manuscrits déjà répandus dans les différentes contrées de l'Eglise.

autres synoptiques ; *de Wette* et *Bleek* suivirent ses traces ; *Baur* également. Cette opinion critique devint même pour celui-ci un des points d'appui de sa conception du christianisme primitif, car il put ainsi attribuer à Marc l'intention de neutraliser le conflit entre le judéo-christianisme ébionite, que représentait selon lui le Matthieu originaire, et le pagano-christianisme de Luc.

A ce moment se produisit dans la critique un revirement d'appréciation tel, que l'histoire de cette science n'en présente guère de semblable. *Storr* et *Herder* avaient déjà fait ressortir le caractère original et indépendant de Marc ; en 1838, deux écrivains, *Wilke* et *Weisse*, démontrèrent simultanément ce que Storr avait énoncé d'avance, l'indépendance de Marc par rapport aux deux autres synoptiques, tellement qu'au lieu d'être le produit de leurs récits combinés, il était bien plutôt leur *source* principale à l'un et à l'autre. Mais, bientôt, afin de mieux approprier Marc à ce nouveau rôle, on se vit conduit à supposer que cet écrit avait dû exister précédemment sous une forme soit plus étendue, soit au contraire plus courte, et à l'aide du témoignage de Papias, on fut amené à l'idée d'un Marc antérieur à notre Marc canonique, le *Proto-Marc*, qui, tout en étant à la base de celui-ci, devait être en même temps la source de l'ordre et des morceaux narratifs communs aux deux autres synoptiques. On en vint même bientôt à supposer une seconde forme de ce Marc qui aurait précédé notre Marc canonique, un *Deutéro-Marc*. Les hypothèses se sont depuis ce moment tellement multipliées et ramifiées que nous ne pouvons les suivre dans le détail. Je me borne donc à donner ici un tableau sommaire des opinions diverses que présente l'histoire de la critique de notre second évangile, réservant pour plus tard la discussion de ces questions multiples.

Au milieu de ce dédale, on peut, me semble-t-il, distinguer huit conceptions principales, mais tout en se rappelant cependant qu'à la base de toutes ou de presque toutes, il faut placer la tradition apostolique et plus spécialement les récits de Pierre.

Je n'indiquerai dans le tableau suivant que les sources spéciales mises en relief, et cela par les écrivains les plus marquants.

I. *Les récits de Pierre* : Papias, Justin, Irénée, Clément d'Al. et les Pères suivants.

II. *Matthieu* :

a) *Notre Matthieu canonique* : Augustin, Hug, Klostermann (avec récits de Pierre).

b) Un Matthieu *judéo-chrétien*, remanié selon l'esprit conciliant de Pierre: Hilgenfeld.

c) Un Matthieu *primitif (hébreu)*, écrit très étendu, d'où seraient provenues cette foule de paroles de Jésus extracanoniques appelées *Agrapha*, citées chez les Pères et dans les évangiles apocryphes : Resch.

d) Le Matthieu *primitif (araméen)* : Marshall, Zahn (très différents l'un de l'autre).

e) Le Matthieu *primitif* déjà traduit en *grec* : Grotius, B. Weiss.

III. Un *évangile primitif* de composition apostolique, semblable à l'Evangile des Hébreux : Lessing ; écrit comprenant les 40 et quelques sections communes à nos synoptiques : Eichhorn.

IV. *Matthieu et Luc* : Griesbach, de Wette, Bleek, Baur, Strauss, Keim, Nösgen, etc.

V. *a*) Un *Marc primitif* (le Proto-Marc) : Schleiermacher, Credner, Weisse, Reuss, Holtzmann (précédemment), Weizsæcker, Réville, G. Meyer, etc.

b) Un *Deutéro-Marc :* Ewald, Beyschlag, Weiffenbach, Scholten.

VI. *a*) « Une pluralité de *récits détachés* » : Schleiermacher.

b) *Cinq groupes de récits* dans lesquels s'était condensée la tradition orale : Lachmann.

VII. La *tradition apostolique* purement orale (le plus souvent avec les récits de Pierre): Calvin [1], Gieseler, Ebrard, Hase, Lange, Westcott, Schaff, Le Camus, Wetzel (sous une forme toute particulière), Veit.

VIII. *Création poétique,* au moyen de quelques traditions et de quelques traits empruntés à l'A. T. : B. Bauer, Volkmar.

Pour moi, l'étude du second évangile m'a amené à constater uniquement les sources suivantes :

1. La tradition orale apostolique, que Marc avait souvent entendue à Jérusalem dans les années qui suivirent la Pentecôte, d'abord en langue araméenne pour les Juifs parlant cette langue ; puis en grec pour les Juifs hellénistes habitant Jérusalem et la Palestine.

2. Cette même tradition reproduite par Pierre lui-même dans son évangélisation, avec des détails particuliers tirés de son souvenir personnel.

3. Un souvenir de Marc lui-même.

4. Peut-être quelques souvenirs de l'apôtre Jean oralement communiqués à Marc.

Je ne puis, d'après ce que nous avons vu jusqu'ici, compter Matthieu parmi les sources de Marc ; car 1° *le plan* de Marc, du moins tel que je l'ai compris et exposé

[1] L'opinion de Calvin ressort indirectement de sa déclaration dans l'Argument de l'explication de l'Harmonie évangélique (qu'il n'avance nullement sans la justifier, comme le prétend Zahn, II, p.195) : « Pour moi, je crois que Marc n'a jamais lu le livre de Matthieu... et autant en voudrais-je dire de Luc. »

plus haut, n'a rien de commun avec celui de Matthieu quant à la marche du ministère galiléen. Le récit de Marc présente une série d'excursions partant toutes de Capernaüm et y revenant, et en même temps s'étendant graduellement de manière à embrasser des districts toujours plus éloignés et à atteindre enfin les extrémités septentrionales de la Terre-Sainte. Le point de vue d'un tel récit est purement historique, tandis que Matthieu divise systématiquement la même matière (à la suite du sermon de la montagne) et la répartit en deux groupes distincts : les actes de souveraineté et les paroles de révélation messianiques. On ne saurait imaginer un contraste plus complet que celui de ces deux modes de narration ; contraste d'où résultent les interversions si nombreuses que l'on remarque dans l'ordre des récits particuliers. 2° La différence de *style* entre les deux écrits est plus frappante encore ; on allègue sans doute certains membres de phrase littéralement semblables, fait qui ne peut, dit-on, s'expliquer naturellement que par l'emploi que l'un des auteurs a fait de l'écrit de l'autre. Mais si certains mots d'une phrase sont identiques dans les deux récits, ils sont continuellement précédés et suivis d'autres membres de phrase qui diffèrent complètement. On explique ce phénomène en disant que chacun a tenu à ne pas copier l'autre servilement ; que chacun a voulu raconter aussi en quelque manière de son propre chef. Mais sur cette voie comment Marc serait-il arrivé à ce style si constamment simple et égal à lui-même, à ce style « d'un jet », comme dit *Renan ?* On devrait dans ce cas s'attendre au contraire à une incessante bigarrure. Marc a son caractère propre qu'il conserve d'un bout à l'autre, tout comme Matthieu a le sien. Un mélange de ces deux manières si différentes serait aussi choquant que le serait pour les yeux la super-

position de morceaux de toile appliqués sur un tissu de laine.

Et que serait-ce si, aux membres de phrase empruntés par Marc à l'écrit de Matthieu, venaient encore s'en ajouter d'autres tirés de l'écrit de Luc ! C'est bien alors que la bigarrure serait complète, comme si, avec ces morceaux de toile de fil appliqués sur le vêtement de laine en étaient entremêlés d'autres provenant d'un tissu de soie.

Le style si naturel de l'écrit de Marc devient dans ces hypothèses absolument inexplicable.

V

Les traditions patristiques.

J'ai cru devoir commencer par l'étude du livre lui-même, comme offrant seule une base solide à l'investigation scientifique, et réserver pour la fin l'examen des rapports patristiques dans lesquels il est souvent difficile de distinguer l'historique de l'imaginaire. Ces anciens témoignages doivent cependant être consultés avec soin, car ils offrent un moyen important de contrôler et souvent aussi de préciser et de compléter les résultats de l'étude interne.

Le sentiment de l'Eglise primitive à l'égard de l'auteur du second évangile s'est exprimé et fixé pour toujours dans le titre *Selon Marc*, sous lequel cet écrit a été introduit dans le recueil des quatre évangiles formé vers la fin du premier ou au commencement du second siècle (voir p. 38 à 42). Si ce titre était le produit d'une simple supposition, on eût choisi un nom plus illustre, celui d'un apôtre, par exemple, ou du moins d'un disciple plus irréprochable.

La trace la plus ancienne de son emploi se trouve sans doute dans l'épître de *Clément de Rome* (XV, 2). dont l'auteur, qui écrit vers l'an 95, cite un passage d'Esaïe (XXIX, 13) que Jésus appliquait aux Pharisiens (Marc VII, 6 et Matth. XV, 8). Duquel de ces deux écrits la citation est-elle tirée ? Elle paraît plutôt l'être du second évangile que du premier, comme le dit une note dans l'édition de Harnack et Gebhardt : Propius accedit scriptor ad Marcum (VII, 6), undè verba eum sumpsisse verisimillimum videtur.

Le rapport patristique le plus ancien et le plus détaillé nous a été transmis par *Papias*, qui écrivait vers 120-125 ; ce rapport a été conservé par Eusèbe (*H. E.* III, 39, 15). Papias déclare qu'il le tient de la bouche du presbytre Jean, disciple (personnel) du Seigneur, et par conséquent très rapproché du cercle apostolique (voir p. 27 et 62). Papias a, dans la préface de son livre intitulé *Explications des discours du Seigneur*, publié ce témoignage qui lui avait été communiqué privément. Ce fait suffit pour prouver combien l'évangile de Marc était déjà connu et répandu dans les églises d'Asie Mineure au moment où écrivait ce Père. Autrement, il ne lui aurait pas paru si intéressant de faire connaître de tels détails. Il serait inutile de répéter la traduction de ce fragment, donnée plus haut (p. 62) ; mais je crois nécessaire d'en reproduire ici la teneur originale [1].

Irénée appelle Papias « l'auditeur de Jean (l'apôtre) et

[1] Καὶ τοῦτο ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε· Μάρκος μὲν, ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει, τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα· οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου, οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δὲ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ, ὅς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων, ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος, οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν· ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς.

l'ami de Polycarpe » *(Haer.* V, 33, 14). Nous avons vu qu'Eusèbe conteste à tort cette assertion et quel motif a faussé tous ses jugements dans cette question (p. 25 et 27).

Je ne pense pas que la totalité du passage de Papias cité en note appartienne au témoignage du presbytre Jean ; ce témoignage me paraît ne pas dépasser les mots : « Les choses soit dites, soit faites par le Christ. » Tout ce qui suit renferme des réflexions de Papias lui-même sur ce témoignage. Ce qui le prouve, comme l'ont bien vu *Tholuck*, *Bleek*, etc., ce sont les mots : *comme je le disais* (ὡς ἔφην), par lesquels Papias rappelle une parole précédente de son propre livre, relative à la vie de Marc.

Ici se présentent quelques questions ; et d'abord celle de savoir comment il faut expliquer le jugement du presbytre Jean, confirmé par Papias lui-même, sur le manque d'ordre dans le récit de Marc. Quel point de comparaison pouvaient avoir ces deux Pères pour porter ce jugement sur le second évangile ? Quelques-uns, comme *Salmon*, ont supposé qu'ils comparaient Marc avec Luc qui affirme avoir écrit selon l'ordre réel des faits (καθεξῆς). *Ewald*, *Riggenbach*, *Renan*, *Lightfoot* estiment que leur point de comparaison était plutôt l'évangile de Jean. D'autres supposent qu'ils ne pensaient point à un autre récit, mais à l'ordre réel des faits, que le vieux presbytre connaissait pour en avoir été témoin lui-même. Pour moi, je tiens, avec le plus grand nombre des critiques actuels, que Jean et Papias ne pouvaient guère penser qu'à l'ordre des paroles et des faits, tel qu'ils le trouvaient dans l'écrit de Matthieu. Nous avons vu qu'ils racontaient aussi l'origine de cet écrit ; c'est donc à lui qu'il est le plus naturel de penser. De plus, l'expression : *mais non pas par ordre* (οὐ μέντοι τάξει), par laquelle le presbytre Jean caractérise

le procédé de Marc qui a réuni dans sa narration « et les choses dites et *les choses faites* par Christ, » paraît bien faire contraste avec ce qu'il dit du procédé de Matthieu qui avait consisté à composer un recueil *de discours* (λογίων σύνταξιν). On avait remarqué sans doute dans les églises la manière toute différente dont les paroles du Seigneur étaient rapportées dans ces deux évangiles : dans l'un, les grands discours qui en formaient le trait saillant ; dans l'autre, plutôt des paroles isolées, rattachées à quelques circonstances particulières ; et l'on se demandait à laquelle de ces deux formes il fallait donner la préférence. Le presbytre, qui avait peut-être assisté au sermon sur la montagne et à quelques autres grands enseignements de Jésus, ne les retrouvant pas dans Marc, donnait la préférence à Matthieu. Il en devait être de même de Papias qui, en face des hérésies naissantes, voulait donner une explication orthodoxe de ces grands discours du Seigneur omis par Marc. Mais leur appréciation ne lie nullement la nôtre et nous restons libres, si nous le trouvons bon, de préférer, *historiquement* parlant, l'ordre de Marc, qui, à tous égards, nous paraît plus simple et moins dicté par la réflexion.

Une autre question est celle de savoir comment on peut accorder l'ordre du récit de Marc, selon nous bien préférable à celui de Matthieu, avec le mode de composition que Papias attribue au second évangile dans les réflexions dont il fait suivre le rapport du presbytre. Il semblerait, d'après ce que raconte Papias, qu'un récit ainsi composé ne pouvait être qu'un agrégat de notes détachées, absolument différent du récit si bien suivi et gradué que présente l'évangile de Marc, et c'est en effet de ce contraste qu'est née l'hypothèse d'un Proto-Marc. Mais, comme le fait bien remarquer *Wetzel*, quand on publie un ouvrage, on

ne le publie pas sous la forme rudimentaire de la réunion accidentelle des matériaux recueillis en vue de sa composition ; on a soin d'en faire un tout bien ordonné avant de le livrer à la publicité. C'est là sans doute ce qu'a fait Marc avec les notes qu'il avait recueillies en entendant les récits de Pierre. Rien n'empêche donc d'admettre que le Marc canonique, tel que nous le possédons, ne soit le fruit d'un travail de coordination qui a suivi celui dont parle Papias. On voit que sous ce rapport l'hypothèse du Proto-Marc manque de base suffisante.

Outre le morceau XVI, 9-20 de Marc, que paraît avoir cité plusieurs fois Justin (ainsi *Apol.* I, 45), ce Père avait certainement en vue le passage Marc V, 3, lorsque, *Dial.* ch. 88, il appelle Jésus *le charpentier* (ὁ τέκτων), fabriquant de ses mains des outils aratoires, et non, comme le dit Matthieu XIV, 55, le fils du charpentier (ὁ τοῦ τέκτονος υἱός). Il cite très certainement aussi le second évangile quand il mentionne (*Dial.* ch. 106) un fait qui n'est rapporté que dans Marc (III, 17), le surnom de Boanerges, fils du tonnerre, donné aux fils de Zébédée : « Comme il est raconté, dit-il, dans ses Mémoires » (ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν αὐτοῦ). Le pronom αὐτοῦ est aujourd'hui rapporté à Pierre (non à Christ) à peu près par tous les critiques, car le nom de l'apôtre précède immédiatement. Nous constatons par là que le nom de Pierre, comme auteur *réel* du second évangile, était parfois, déjà au temps de Justin, substitué, dans le langage ordinaire, à celui du disciple qui lui avait servi d'interprète.

Ni Papias, ni Justin ne nous ont rien appris de ce que l'on pensait, à l'époque où ils écrivaient, sur le *lieu* et sur le *moment* où avait été composé notre évangile. Irénée et Clément comblent en partie cette lacune.

Nous avons cité tout au long (p. 11) le passage d'*Irénée*

sur la composition et la publication des quatre évangiles (*Haer*. III, 1, 1). Nous avons fait voir, p. 12 et 13, la faute de ceux qui, comme *Reuss*, imputent à ce Père une grossière erreur dans la manière dont il s'exprime sur le rapport de ce fait avec le moment de la prédication de Pierre et de Paul à Rome. Irénée voulait parler de la fondation de l'Eglise en général par la prédication de ces deux apôtres, non de la fondation de l'église *de Rome* en particulier. C'est à la première moitié de l'an 64 que nous reporte l'expression dont il se sert ; car c'est alors seulement, immédiatement avant la persécution de Néron, où Pierre périt dans l'été ou l'automne de cette année, que cet apôtre peut avoir séjourné à Rome, et cela probablement peu après la libération de Paul et son départ pour l'Espagne. « Après leur sortie (ἔξοδον), dit Irénée, Marc écrivit les choses prêchées par Pierre. » J'ai déjà dit que pour Pierre cette sortie fut certainement le martyre, et pour Paul probablement le départ de Rome pour l'Espagne. C'était là en tout cas le souvenir encore vivant dans la tradition romaine au moment où fut composé, après le milieu du second siècle, le Fragment de Muratori.

En même temps que cette tradition d'Irénée indique le moment de la composition, elle en désigne indirectement le *lieu ;* celui-ci, en effet, d'après le contexte, ne peut, dans la pensée de ce Père, avoir été que Rome. La notion de *sortie* pour les deux apôtres ne peut se rapporter qu'à l'endroit qui vient d'être désigné comme celui de leur travail.

Une autre déclaration intéressante d'Irénée se trouve *Haer*. III, 11, 7. Là il nous apprend que, comme toutes les grandes sectes, dans l'Eglise de son temps, s'attachaient chacune de préférence à l'un de nos quatre évangiles, les Cérinthiens avaient jeté leur choix sur Marc : « Ceux, dit-il,

qui séparent Jésus et le Christ et qui pensent que celui-ci est demeuré impassible, tandis que Jésus souffrait, emploient l'évangile selon Marc. » C'était sans doute l'omission des récits de la naissance et de l'enfance de Jésus qui était le motif de cette préférence ; car cette absence s'accordait plus facilement avec leur docétisme systématique.

De *Clément d'Al.* nous possédons trois rapports sur la composition de Marc, tirés du livre des *Hypotyposes*. Deux nous ont été conservés par Eusèbe (*H. E.* II, 15 et VI, 14, 6); le troisième est tiré d'un fragment de la traduction latine de cet écrit, se rapportant au passage de 1 Pier. V, 13 : « Marc, mon fils, vous salue. » Dans le premier était rapporté ce qui suit : « Lorsque Pierre eut abattu Simon le magicien par l'éclat de sa parole, ses auditeurs furent tellement éblouis par cette pieuse lumière qu'il ne leur suffit pas d'avoir entendu une fois de leurs oreilles et reçu la prédication de la parole non écrite, mais qu'ils prièrent instamment Marc, celui dont l'évangile porte le nom et qui accompagnait Pierre, de leur laisser par écrit le moyen de se rappeler l'instruction qui leur avait été donnée par la parole, et qu'ils ne lui accordèrent point de repos qu'il n'eût accompli cette œuvre ; c'est ainsi qu'ils furent la cause de la composition de l'écrit selon Marc. On dit, ajoute Eusèbe, que l'apôtre, ayant appris par la révélation de l'Esprit ce qui s'était fait, se réjouit de l'empressement de ces gens, et confirma l'écrit de Marc pour servir à l'usage des églises. Voilà ce qu'expose Clément dans le VI[e] livre des Hypotyposes, et Papias, évêque de Hiérapolis, rend le même témoignage. » — *H. E.* VI, 14, 6, Eusèbe s'exprime ainsi : « Dans le même ouvrage Clément expose le témoignage des presbytres qui se sont succédé dès le commencement, sur l'ordre des évangiles. Ils disaient que ceux d'entre les évangiles qui contiennent les généalogies

ont été écrits les premiers, et que, quant à celui de Marc, voici comment la chose s'est passée : Comme Pierre prêchait publiquement la parole à Rome et par la puissance de l'Esprit annonçait l'Evangile, ses nombreux auditeurs prièrent Marc qui l'avait accompagné de loin [ou depuis longtemps] (πόῤῥωθεν) et qui se souvenait des choses qu'il avait dites, de les consigner par écrit, et quand il aurait composé l'évangile de le leur remettre ; ce que Pierre ayant appris, il ne s'opposa point à la chose, ni non plus ne l'encouragea [1]. »

Dans un autre passage de ce même livre, passage que nous ne possédons qu'en traduction latine, Clément raconte ainsi le même fait : « Comme Pierre prêchait publiquement l'Évangile à Rome en présence d'un certain nombre de chevaliers césariens (coram quibusdam cæsareanis equitibus), et qu'il rapportait de nombreuses déclarations du Christ, Marc, dis-je, fut sollicité par eux, afin qu'ils pussent graver dans leur mémoire les choses qui avaient été dites, de rédiger l'évangile appelé selon Marc, d'après les choses que disait Pierre. » Les chevaliers césariens dont parle Clément étaient, d'après plusieurs passages d'Epictète et de Dion Cassius, des officiers attachés au service de la maison de l'empereur, qui avaient été élevés au rang de chevaliers. Cette parole de Clément rappelle l'expression de Paul (Philip. IV, 22) : « Ceux de la maison de César vous saluent. » (Voir *Zahn*, p. 214.) Sur le fond des choses les traditions rapportées par Clément s'accordent avec celles d'Irénée : composition de l'évangile de Marc à Rome au moment du séjour de Pierre dans cette ville (par conséquent au commencement de l'an 64)

[1] Tel est, me paraît-il, le seul sens possible de cette phrase un peu embarrassée, que l'on applique souvent à tort à la remise même de l'évangile une fois composé.

et à la demande des Romains gagnés à l'Evangile par la prédication de Paul, puis de Pierre. Mais elles diffèrent par quelques détails : d'après Irénée, Marc ne composa son livre qu'après la mort de Pierre (pas nécessairement après celle de Paul, comme *Zahn* interprète son témoignage) tandis que d'après Clément la chose se passe du vivant de l'apôtre. Bien plus, d'après l'un des passages de Clément, Pierre s'abstient de toute participation à cette œuvre ; d'après l'autre, averti du fait par une révélation, il s'en réjouit et appuie de son autorité celle du livre. Enfin d'après l'un des passages, la tradition des anciens presbytres d'Egypte plaçait la composition de Marc après celle de Matthieu et de Luc, tandis qu'Irénée, par le rang qu'il lui assigne dans son rapport, paraît la placer plutôt avant celle de Luc. Ces contradictions entre Irénée et Clément peuvent cependant s'atténuer et même se résoudre.

Marc peut avoir commencé à rassembler les matériaux de son œuvre dès le temps de la vie de Pierre et ne l'avoir achevée et publiée qu'après sa mort. Clément d'ailleurs, on le voit, n'est pas d'accord avec lui-même quant au rôle qu'il attribue à Pierre, tantôt neutre, tantôt approbateur. Eusèbe aussi n'est pas non plus exact dans son compte-rendu. Avant tout, son caractère oratoire le rend suspect ; puis il a évidemment tort de parler de la confirmation des paroles de Clément par le témoignage de Papias ; car celui-ci est beaucoup plus simple et ne dit pas un mot d'une révélation accordée à Pierre et d'un témoignage rendu par lui à l'écrit de Marc. Quant à la composition de Marc après celle de Matthieu et de Luc, selon les presbytres dont parle Clément, Irénée ne dit expressément rien qui y soit contraire ; il juxtapose simplement la composition de nos quatre évangiles, en caractérisant les

sources différentes des trois premiers; mais il ne prononce un adverbe de temps *(ensuite,* ἔπειτα) qu'en parlant de Jean. Quant aux trois premiers, il est aisé de comprendre que des opinions différentes eussent cours touchant la date de leur composition respective.

Malgré les différences secondaires que l'on constate entre ces témoignages, la tradition des Pères les plus anciens : Papias, Irénée, Clément d'Al., s'accorde sur les points suivants : les récits de Pierre, source principale du second évangile ; la composition de cet écrit par Marc à Rome, et cela un peu avant ou après le martyre de Pierre.

Les traditions suivantes ne font que répéter, en les amplifiant ou en les précisant plus ou moins arbitrairement, les rapports précédents.

Tertullien, dans son écrit *Contre Marcion* (IV, 5), s'exprime ainsi : « L'évangile qu'a publié Marc est affirmé être de Pierre, dont Marc fut l'interprète. » Ce témoignage ne dépasse pas au fond ce que nous avons lu chez Justin.

Origène, dans le célèbre passage sur le Canon, cité par Eusèbe (VI, 25, 5), s'exprime ainsi : « secondement l'évangile selon Marc, qu'il a composé selon que Pierre le dirigeait (ὡς Πέτρος ὑφηγήσατο αὐτῷ [1]). »

Eusèbe, Epiphane et Jérôme ajoutent un nouveau trait à ce qui avait été dit avant eux au sujet de Marc.

Dans sa *Chronique* (sur Claude), *Eusèbe* dit : « L'apôtre Pierre, après avoir fondé l'église d'Antioche, part pour Rome où il prêche l'Évangile et demeure pendant vingt-cinq ans comme évêque de cette ville ; l'évangéliste Marc, son interprète, annonce Christ en Egypte et à Alexandrie. » Dans *H. E.* II, 16, Eusèbe dit : « On raconte que

[1] Ce verbe signifie (avec ὁδόν) montrer le chemin, guider.

Marc, s'étant rendu en Egypte, y prêcha l'évangile qu'il avait composé et qu'il présida le premier à l'église d'Alexandrie. » Enfin dans la *Démonstration évangélique* (III, 5, 88, 89, 95), il s'exprime ainsi : « Pierre, par excès de défiance de lui-même, n'en vint point à composer un évangile ; on raconte que Marc, devenu son familier et compagnon, a consigné les récits de Pierre touchant les œuvres de Jésus ; car toutes les choses écrites par Marc sont des souvenirs provenant des récits de Pierre. »

Epiphane (*Haer.* 51, 6) dit également : « Aussitôt après Matthieu, Marc, devenu le compagnon de saint Pierre, reçoit à Rome la commission de rédiger l'évangile et, après l'avoir écrit, il est envoyé par saint Pierre dans la contrée des Egyptiens. »

Enfin, dans la préface du *Commentaire sur Matthieu* (T. IV), *Jérôme* dit : « Marc, le second, interprète de l'apôtre Pierre et premier évêque de l'église d'Alexandrie, qui n'avait pas vu lui-même le Sauveur, mais qui avait entendu ce que prêchait son maître, raconta plutôt d'après la vérité des choses que selon leur ordre. » On se rappelle ici le mot du presbytre Jean : « mais non par ordre », dans le témoignage de Papias. Dans le *De Vir.*, c. 1 et 8, il écrit : « Marc, disciple et interprète de Pierre, à la demande des frères de Rome, écrivit un bref évangile, selon ce qu'il avait entendu raconter à Pierre. Celui-ci, l'ayant appris, approuva la chose et publia ce livre sous son autorité pour être lu par les églises, comme Clément l'écrit dans le sixième livre des Hypotyposes. Prenant donc avec lui l'évangile qu'il avait lui-même composé, Marc se rend en Egypte où le premier il annonce Christ et constitue l'église d'Alexandrie. » Dans l'épître à Hédibia, c. 2, il dit : « Paul avait Tite pour interprète, de même que Pierre employait Marc, dont l'évangile a été composé, Pierre racontant et

Marc écrivant (*Petro narrante et illo scribente*). » On le voit : nous voilà presque arrivés à la dictée proprement dite.

La seule exception à l'unanimité de la tradition quant au lieu de la composition est cette parole de *Chrysostome* (Hom. I sur Matthieu) : « On dit aussi que Marc, à la prière des disciples, composa en Egypte son évangile. »

La dictée : tel était le terme auquel devait aboutir la tradition, pressée qu'elle était de faire de l'écrit du disciple celui de l'apôtre. Il y a là un témoignage remarquable de l'impression régnante alors dans l'Eglise, celle de l'infaillibilité exclusive de l'apostolat.

Nous devons relever un trait tout spécial mentionné seulement dans les derniers rapports que nous venons de citer : c'est l'affirmation du départ de Marc, après la mort de Pierre, pour l'Egypte (où, d'après Epiphane, Pierre lui-même avant son martyre l'avait délégué), et de la fondation de l'église d'Alexandrie par sa prédication. On objecte à la vérité de cette tradition son apparition tardive et particulièrement le silence des Pères alexandrins, Clément et Origène. Sans doute ce silence ne s'expliquerait pas facilement s'il s'agissait de l'œuvre d'un apôtre et non de celle d'un simple disciple ; il est d'ailleurs suffisamment compensé par le témoignage de Chrysostome, leur disciple, que nous venons de citer. Je crois avoir montré précédemment (p. 329 et 330) combien il est probable que Marc et Barnabas, après leur séparation d'avec Paul à Antioche, se rendirent en Egypte depuis la Chypre qu'ils avaient visitée d'abord et y accomplirent la mission d'où est résultée la fondation de l'Eglise dans cette contrée. Remarquons d'ailleurs que cette fondation n'a jamais été attribuée à un autre personnage apostolique. Il n'y aurait donc rien d'étonnant à ce qu'après la mort de Pierre Marc fût revenu pour quelque temps dans son ancien

champ de travail pour y continuer l'œuvre précédemment commencée. Il est difficile de comprendre comment les rapports nombreux des Pères sur ce point seraient absolument sans aucun fondement. *Bleek* s'exprime ainsi sur ce sujet : « D'après des rapports des Pères généralement dignes de foi, Marc doit avoir travaillé aussi hors de Rome, particulièrement en Egypte, et avoir fondé là, comme premier prédicateur, l'église d'Alexandrie. »

On a quelquefois présenté la gradation signalée plus haut dans les récits traditionnels et qui a abouti à l'expression décidément exagérée de Jérôme, comme un motif de défiance à l'égard de la tradition tout entière relative à Marc et au rapport de son écrit avec les récits de Pierre. Ce raisonnement me paraît peu logique ; la vérité se trouve bien plutôt dans la conclusion inverse. Plus est grand le contraste entre la tradition primitive, toute simple, telle que nous la trouvons chez Papias et Irénée, et ses amplifications postérieures commençant avec Clément et grossissant dans les rapports subséquents, plus nous devons être disposés à accorder créance à la première. Précisément parce que celle-ci se montre encore étrangère à la tendance apologétique qui a de plus en plus prévalu plus tard, on doit reconnaître son caractère purement historique. Si la tradition eût été dès le commencement influencée par la réflexion dogmatique, ellle eût commencé par où elle a fini.

En somme, les données de la tradition patristique s'accordent avec les résultats auxquels nous ont conduits séparément les deux ordres de critères : influence des narrations de Pierre sur le récit de Marc ; composition de cet évangile en pays latin, probablement à Rome, et à l'époque du séjour de l'apôtre Pierre dans cette ville, peu avant ou après son martyre. Nous pouvons, en réunissant toutes

ces données, retracer, si je puis dire ainsi, le *curriculum vitæ* de Marc, d'une manière plus complète et plus précise que nous ne l'avons fait en commençant.

En l'an 30, Marc assiste à la scène de Gethsémané, comme νεανίσκος (Marc XIV, 51) — âgé de 15 ans peut-être.

En l'an 45, il accompagne Paul et Barnabas dans leur première mission, puis revient peu après à Jérusalem (Act. XIII, 5 et 13) — âgé d'environ 30 ans.

Dès l'an 52, après l'assemblée de Jérusalem, il revient à Antioche, d'où il accompagne Barnabas en Chypre ; puis il fonde l'église d'Egypte (comp. Rom. XV, 23).

De 54 à 61, à la suite du séjour de Pierre à Antioche (Gal. II, 11 et suiv.), il visite avec Pierre les églises d'Asie Mineure (1 Pierre I, 1) et accompagne l'apôtre jusqu'en Mésopotamie (1 Pierre V, 13).

En 62 et 63, il travaille avec Paul à Rome (1 Col. IV, 10; Philém. v. 24).

En 64 il revient avec Pierre à Rome où il compose son évangile jusqu'au martyre de l'apôtre, vers le milieu de cette année; puis il retourne probablement en Orient.

En 66 il revient à Rome avec Timothée auprès de Paul dans sa seconde captivité (2 Tim. IV, 11).

En 67, après la mort de Paul, il retourne en Egypte (selon les Pères), et y consolide l'œuvre jadis commencée. Là, séjour d'une durée indéterminée, peut-être jusqu'à sa mort, causée, selon l'historien byzantin Nicéphore, par une émeute de la population d'Alexandrie *(Hist. Eccles.*, II, 43). Il pouvait, en 67, si notre point de départ est exact, être âgé de 50 à 55 ans.

Ainsi l'Asie, l'Afrique et l'Europe ont été successivement les objets du travail de Marc.

VI

CONCLUSION

(Marc et Matthieu)

Autant, en recherchant les origines du premier évangile, nous avons eu de peine à trouver l'accord entre les données traditionnelles et les indices fournis par le livre lui-même, autant cette tâche nous a paru facile à l'égard de l'évangile de Marc. L'accord entre les deux ordres de critères, quant aux points essentiels, s'est établi comme de lui-même.

Les traditions, aussi bien que les indices internes, nous ont désigné comme auteur (principal) un témoin immédiat, l'un des apôtres constamment attentif aux impressions que trahissaient les traits du Seigneur, ne cachant point les fautes et les erreurs des compagnons ordinaires de Jésus, Pierre enfin, d'après plusieurs indices plus particuliers ; puis, comme auteur (secondaire) et rédacteur libre, le disciple et compagnon de Pierre, celui que l'apôtre appelle *son fils* spirituel, l'évangéliste Marc. Quant au *temps* et au *lieu* de la composition, nous avons constaté également l'accord des deux ordres de critères ; ils ont désigné de concert Rome et l'an 64. Il est clair en effet que les épîtres de Paul ne permettent pas de placer le séjour de Pierre à Rome avant cette année-là. Sans doute, d'après Irénée, le second évangile aurait été composé *après* la mort de Pierre, tandis que d'autres, Clément d'Al., Eusèbe, Epiphane, le placent avant la mort de Pierre ; peu importe,

c'est une différence de deux à trois ans seulement. Il est en tout cas probable que le manque d'une conclusion sûrement authentique dans cet évangile a été en relation avec l'état de trouble qui accompagna la persécution de l'an 64 et la mort de Pierre.

En raison de l'accord général entre les deux classes de données, on s'attendrait à ce que l'histoire critique du second évangile dût présenter le spectacle d'une marche calme et unie. Mais nous avons déjà dit qu'il n'en est rien ; en effet, rien de plus mouvementé et de plus compliqué que les péripéties qui se rattachent aux noms de *Lessing*, d'*Eichhorn*, de *Griesbach*, de *Storr*, de *Gieseler*, de *Schleiermacher*, de *Holtzmann*, de *Volkmar*, etc. La longue chaîne de consciencieux travaux que rappellent ces quelques noms, aboutit aujourd'hui à un système mixte, déjà esquissé par *Grotius* [1], développé maintenant avec un labeur admirable par *B. Weiss*, et d'après lequel l'évangile de Marc, d'un côté, dépendrait, en partie du Matthieu *primitif* et serait, de l'autre, l'une des sources de notre Matthieu *canonique*.

Priorité de Marc et dépendance de Matthieu par rapport à lui, ou bien l'inverse, ou enfin mélange de l'une et de l'autre de ces deux relations, en apparence contradictoires ? N'y aurait-il point encore une possibilité, par exemple celle de la *simultanéité* de composition des deux écrits, et cela dans deux contrées très distantes l'une de l'autre, d'où résulterait naturellement leur indépendance respective, telle que l'admettait déjà *Calvin* (p. 417) ? Si en effet ils ont été composés à peu près à la même date

[1] Grotius, cité par *Zahn* (II, p. 195), s'exprimait déjà ainsi dans l'Introduction à l'évangile de Matthieu : *Sicut autem Marcus usus est Matthæi Ebræo, ni fallor, codice, ita Marci libro Græco usus mihi videtur, quisquis is fuit, Matthæi Græcus interpres.*

et cela dans des contrées aussi distantes que la Palestine (ou la Syrie) et l'Italie, il est bien évident qu'ils ne peuvent être dépendants l'un à l'égard de l'autre.

Je n'ignore pas que *Zahn*, aux yeux de qui Marc dépend en partie de Matthieu, a trouvé un moyen de concilier cette relation avec l'éloignement des lieux où les deux écrits auraient été composés. Il suppose que, lorsque Marc se rendit de Rome, où il avait collaboré avec Paul, en Asie Mineure, à Colosses (Col. IV, 10), en 62 ou 63, il put de cette contrée prolonger son voyage et se rendre à Jérusalem. Là il put trouver le Matthieu primitif araméen, publié, selon Zahn, peu auparavant ; il put donc aussi, en revenant à Rome avec Pierre, y rapporter cet écrit et l'employer, en composant là son propre évangile. Mais tout cet échafaudage de suppositions *(il put... il put...)* s'écroule si l'on admet, d'après le sens que nous avons donné au témoignage de Papias, que le Matthieu primitif n'était point un ouvrage historique, mais *une collection de discours ;* un tel écrit n'aurait pu fournir à Marc une aussi grande partie des faits historiques que renferme son récit. Et de plus il reste à savoir si le fait pour l'explication duquel est imaginée cette série d'hypothèses est réel, je veux dire : si Marc est vraiment dépendant de Matthieu. Cette relation devrait être beaucoup plus certaine qu'elle ne l'est, pour motiver sérieusement cette supposition compliquée. Quant à nous, les faits que nous croyons avoir constatés jusqu'ici nous paraissent peu favorables à cette manière de voir : différence totale de plan ; mode de narration aussi détaillé dans l'un des deux écrits qu'il est sommaire dans l'autre ; enfin différence de style tellement marquée qu'un lecteur tant soit peu familiarisé avec le texte original de ces deux évangiles pourra presque toujours dire au premier coup

d'œil si tel verset qu'il rencontre au hasard appartient à l'un plutôt qu'à l'autre.

A ces différences constatées par l'étude qui précède, j'en ajoute enfin ici une plus générale qui concerne ces ouvrages dans leur ensemble.

J'ai dit que, quant aux faits, la matière des deux évangiles était à peu près la même : mêmes miracles, mêmes événements principaux. Mais le point de vue duquel cette matière commune est envisagée, n'en présente pas moins un contraste essentiel, auquel je dois rendre le lecteur attentif en terminant cette étude.

Matthieu nous fait contempler *l'œuvre* de Jésus dans toute son ampleur. Les cinq discours qui forment le trait saillant de l'ouvrage ouvrent à nos regards l'immense horizon qu'embrasse cette œuvre, depuis la fondation du royaume de Dieu en Israël, à travers son universelle extension qui commence à se dessiner dans la mission et l'œuvre des apôtres, qui se continue par le travail de l'Eglise, et qui doit achever de se réaliser par la réapparition finale du Christ et le jugement de l'Eglise et du monde. Cette œuvre, considérée dans son ensemble comme l'établissement du royaume des cieux sur la terre entière, apparaît chez Matthieu dans son incomparable grandeur. C'est la clôture divinement voulue de l'histoire de l'humanité actuelle, *la consommation du siècle* (ἡ συντέλεια τοῦ αἰῶνος), selon un terme propre à Matthieu, ou comme dit Jean (1re Ep. II, 18) *la dernière heure* (ἐσχάτη ὥρα), ou encore selon l'expression de Paul *la fin des âges* dans ses phases multiples (τὰ τέλη τῶν αἰώνων, 1 Cor. X, 11). Tel est le jour sous lequel l'œuvre de Jésus se présente dans le premier évangile. C'était bien là le point de vue qui répondait aux besoins d'un peuple dont le sens religieux, formé par les discours des prophètes et habitué aux

grandes perspectives qu'ils ouvrent à l'esprit, aspirait à cette fin glorieuse des choses dans laquelle il avait lui-même un rôle important à jouer.

L'horizon de l'écrit de Marc est plus limité. Il s'agit moins chez lui de *l'œuvre* que de *l'ouvrier ;* son sujet est la personne même de l'envoyé chargé de jeter les bases de l'œuvre divine. Marc nous le montre en quelque sorte dans son atelier, en plein travail, déployant, par une activité infatigable au service des hommes, toutes les ressources de puissance et de sagesse qu'il ne cesse de puiser dans la communion du Père. Nous contemplons dans ce récit Jésus marchant comme à pas précipités (εὐθέως) de victoire en victoire, inaugurant rapidement en moins de trois ans la conquête du monde, et, après un moment où il semble succomber, se relevant soudain et envoyant du ciel où il est remonté, ses disciples à l'Orient et à l'Occident jusqu'aux extrémités du monde, mais sans cesser de collaborer encore avec eux du sein de sa gloire.

Dans ce tableau de l'activité féconde de Jésus, ressortent particulièrement deux traits : les guérisons de démoniaques et le travail éducatif sur l'esprit et le cœur des apôtres. Dans les expulsions de démons nous contemplons la révélation sensible d'un fait du monde invisible dont Jésus seul mesurait la portée : la substitution du monarque céleste à l'ancien prince du monde, la victoire de Celui que Jésus lui-même appelle *l'homme plus fort,* qui, après avoir terrassé en combat singulier *l'homme fort* sur le seuil de sa forteresse, y pénètre, pille ses trésors et délivre ses captifs. Ce trait de l'œuvre de Jésus est, comme nous l'avons vu, spécialement relevé par Pierre dans son discours d'évangélisation chez Corneille (Act. X, 38) : « faisant du bien et guérissant tous ceux qui étaient opprimés par le diable. » Ces victoires étaient le prélude

de celle que l'Évangile, prêché par les apôtres, remportait dans le monde païen tout entier, en particulier dans Rome, le centre du paganisme d'alors, au moment même où Marc écrivait dans cette ville son évangile.

L'éducation des apôtres, le second trait saillant dans l'évangile de Marc, était un travail d'éducation à la fois religieuse, intellectuelle et morale, travail plus obscur, plus intime et plus personnel, qui était comme renfermé et caché dans la grande œuvre universelle dont nous venons de parler. Jésus cherche à élever ces quelques élus à la hauteur de la pensée divine sur le royaume des cieux, en leur donnant sur ce point central des explications privées qui doivent les rendre aptes à leur tâche future; il s'efforce de les aider à se dépouiller d'eux-mêmes et à renoncer, comme lui, à toute préoccupation personnelle; il cherche à leur inspirer l'esprit d'abnégation et de sacrifice de soi-même, qui est l'âme de son propre travail et qui sera la condition du succès de leur œuvre. Au moment où Alexandre formait le projet d'helléniser la Perse et l'Orient, il s'entoura d'une pléiade d'officiers capables de multiplier son travail et de continuer cette vaste entreprise ; Jésus, envoyé d'en haut pour régénérer et sanctifier l'humanité, s'entoure aussi d'un petit groupe d'hommes choisis parmi ses nombreux adhérents et les prépare spécialement à continuer ce divin travail après son départ.

L'écrit de Matthieu est une œuvre d'histoire nationale et même générale, on pourrait dire de philosophie religieuse ; l'écrit de Marc appartient à un genre plus modeste, celui de la biographie; c'est surtout à cet évangile que convient le nom de *Mémoires* appliqué du temps de Justin à nos quatre évangiles.

Ce tableau de l'activité personnelle de Jésus convenait

particulièrement au peuple auquel il était destiné. Le Romain était religieux sans doute, mais nullement mystique ou théologien. Il n'est jamais question, je crois, dans l'histoire de ce peuple d'enseignement religieux et de rien qui ressemble à une prédication. La religion romaine officielle ne consistait guère qu'en certains rites traditionnels et en formules vénérées et toujours répétées. La vraie religion de ce peuple, celle qui sortait en quelque sorte de ses propres entrailles, c'était l'instinct mystérieux qui le poussait à réaliser la suprématie universelle. Peuple avant tout pratique, affairé, énergique, persévérant, son histoire n'est qu'une série continue de victoires ; ses légions partant et repartant du centre subjuguent rapidement de proche en proche tous les peuples jusqu'à l'extrémité du monde connu. Un moment, sans doute, il succombe dans une défaite sanglante ; mais dès le lendemain il se redresse et il écrase son vainqueur de la veille. Il est aisé de mettre ces expériences nationales en parallèle avec le cours de l'histoire de Jésus, en particulier tel qu'il est retracé par Marc. De même que Matthieu répondait aux préoccupations essentiellement religieuses d'Israël, ainsi Marc s'accordait avec le caractère conquérant et pratique du génie romain.

Mais pas plus l'écrit de Matthieu ne visait exclusivement Israël, pas plus celui de Marc n'était exclusivement destiné aux croyants romains pour lesquels il était primitivement composé. Tous deux ont écrit pour l'Eglise entière de tous les lieux et de tous les temps, quoiqu'ils n'en connussent ni l'un ni l'autre l'étendue et la durée.

Marc a cherché à conserver en traits aussi précis que possible l'image de Celui dont le travail avait fait surgir ici-bas le royaume céleste et qui avait donné à son développement l'impulsion première. Ce ne sont pas les vas-

tes perspectives de l'œuvre divine estompées en quelque sorte à grands contours, comme dans Matthieu; c'est le tableau en traits extrêmement nets, on pourrait dire gravé à l'eau-forte, de la personne de Jésus. Il est devant nous en pleine activité ; nous le voyons agir jusque dans les petits détails ; nous l'entendons parler en sa propre langue. La vue du témoin narrateur devient celle du lecteur. N'assistons-nous pas à la guérison du sourd-muet de la Décapolis, quand Marc nous montre Jésus tirant cet homme hors de la foule, mettant les doigts dans ses oreilles, lui oignant la langue de sa propre salive, et enfin, tout en poussant vers le ciel, d'où vient le secours, un profond soupir, prononçant le puissant Ephphata qui rend au malheureux à la fois l'ouïe et la parole (Marc VII, 32 et suiv.) ? Ne sommes-nous pas comme témoins de la guérison de l'aveugle de Bethsaïda (VIII, 22 et suiv.)...? Nous suivons du regard Jésus le conduisant par la main hors du bourg, crachant sur ses yeux et lui imposant les mains, puis, comme après tout cela la guérison n'est encore que commencée et que les gens qui entourent l'aveugle ne lui paraissent que comme des arbres dans un brouillard, Jésus se remet à l'œuvre, et, posant la main sur ses yeux, lui rend complètement la vue. Ou bien n'est-ce pas comme si nous descendions avec Jésus et ses trois apôtres la montagne de la Transfiguration (IX, 14) et remarquions nous-mêmes de loin la foule qui s'agite curieusement autour des disciples restés dans la plaine? Tout à coup nous voyons accourir le père de l'enfant malade, désespéré de l'impuissance des disciples ; nous entendons son entretien douloureux avec Jésus, en particulier ce cri du cœur paternel, répété dès lors par tant d'autres cœurs partagés : « Je crois Seigneur ; viens au secours de mon incrédulité ! » Enfin, avec quelle émo-

tion ne surprenons-nous pas dans le regard de Jésus, par l'œil du témoin qui nous raconte la scène du jeune homme riche, le sentiment de tendre amour que Jésus ressent envers cet honnête et naïf jeune homme qu'il voit placé en ce moment critique au point de bifurcation des deux routes, celle de la vie et du salut, et celle de la vanité mondaine et de la mort ? En lisant de tels récits, n'avons-nous pas nous-mêmes vu, entendu, senti ?

Renan parle du réalisme de Marc ; s'il voulait désigner par là un procédé littéraire, il se mettrait en contradiction avec d'autres paroles sorties de sa propre plume. Tout cela n'est pas du réalisme ; c'est la réalité ; c'est le fait tout simple, mis sous nos yeux sans aucun apprêt artistique ou théologique. Le récit de Matthieu trahit d'un bout à l'autre une élaboration réfléchie des choses ; c'est un tableau savamment conçu et habilement exécuté ; celui de Marc est la narration toute simple. Voir dans ce récit le produit de l'imagination de l'auteur serait aussi absurde que de vouloir en faire le produit de la légende.

Les caractères du récit de Marc que nous avons constatés me paraissent ne laisser aucun doute sur sa véritable origine. Nous avons dans cet évangile le monument de la tradition apostolique *sous sa forme absolument primitive*, telle que la reproduisait un peu plus tard dans ses instructions l'apôtre Pierre, qui avait plus que tout autre contribué à la formuler à Jérusalem. Comme l'a dit *Ewald*, cet écrit brille du lustre de la fleur fraîchement éclose. Ou, pour employer une autre image, il porte encore le fard du fruit tombant de l'arbre. Ou bien encore, c'est l'eau captée à la source avant qu'elle ait fait un trajet quelconque. Si l'écrit de Matthieu nous fait contempler la vaste portée de l'œuvre divine, celui de Marc nous en fait toucher du doigt la réalité.

*

Un savant éminent se rattachant à une école critique différente de celle à laquelle appartient l'auteur de ces lignes, raillait récemment les défenseurs de la foi évangélique pour la grande importance apologétique qu'ils attribuent au second évangile. Au lieu de se moquer, il me paraît qu'il serait plus sage et même plus scientifique de s'incliner simplement devant l'évidence.

CHAPITRE IV

L'Évangile selon saint Luc.

Principaux ouvrages [1] :

a) exégétiques : Schleiermacher, *Ueber die Schriften des Lucas,* 1817 ; Schegg, *Evangelium nach Lucas*, 1861-1865 ; *Osterzee* dans le *Bibelwerk de Lange*, 3e éd., 1877 ; Meyer-Weiss, *Evangelium des Marcus und Lucas*, 1878 ; Weiss, *Das Matthæusevangelium und seine Lucas-Parallelen*, 1876 ; Hofmann, *Die Heilige Schrift N. T.*, 1881 ; Nösgen, *Die Evangelien nach Matthæus, Markus und Lucas,* 1876 ; le même, dans le *Kurzgefasst. Kommentar* de Strack et Zœckler, 1882 ; Schanz, *Evangelium des heiligen Lucas*, 1883 ; Plummer, *Commentary on the Gospel according to St. Luke*, 1896 ; Godet, *Commentaire sur l'évangile de Luc*, 3e éd., 1888-1889 ; traduit en allemand par Wunderlich, 1872, et en anglais par Cusin, 1875 ; Hahn, *Das Evangelium des Lukas erläutert,* 1892.

b) critiques : Grimm, *Die Einheit des Lucasevangelium*, 1863 ; Holtzmann, *Die synoptischen Evangelien*, 1863 ; Weizsæcker, *Untersuchungen über die evangelische Geschichte,* 1864 ; Wetzel, *Die synopt. Evangelien*, 1883 ; Paul Ewald, *Das Hauptproblem der Evangelienfrage*, etc., 1890 ; Colin Campbell, *Critical Studies in St. Luke's Gospel,* 1890 ; L'abbé Loisy dans la *Revue biblique*, 1896.

[1] Voir aussi les ouvrages exégétiques et critiques sur le N. T. en genéral et les évangiles synoptiques en particulier, indiqués p. 137 et 325.

I

La personne de Luc.

Afin de jeter quelque lumière sur la personne et la vie de l'homme désigné par l'Eglise primitive comme l'auteur de notre troisième évangile, il importe de résoudre préalablement trois questions :

La première et la plus essentielle est de savoir si cet auteur présumé, nommé Luc dans le titre, est le personnage de même nom que Paul mentionne trois fois comme son collaborateur dans les passages suivants des épîtres de ses deux captivités romaines : *a*) Coloss. IV, 14 : « Luc le médecin, le bien-aimé, ainsi que Démas, vous saluent. » Il les range ici tous deux, avec Epaphras, dans le groupe de ses compagnons d'œuvre pagano-chrétiens, qu'il oppose au groupe judéo-chrétien, comprenant Aristarque, Marc et Jésus Justus ; *b*) dans Philém., v. 23 et 24, l'apôtre salue le frère ainsi nommé et sa famille, de la part d'Epaphras, Marc, Aristarque, Démas et Luc ; on a supposé qu'il place Luc le dernier comme remplissant encore une tout autre fonction que celle d'évangéliste ; *c*) dans 2 Tim. IV, 11, Paul, après avoir mentionné l'éloignement de tous ses autres compagnons d'œuvre (Démas, Crescens et Tite), ajoute : « Luc est seul avec moi. »

Ce Luc dont parle Paul dans ces trois passages, serait-il un autre homme que celui que l'Eglise primitive désignait comme l'auteur de l'évangile ? Il ne le paraît pas. Vers l'an 170, l'auteur du *Fragment de Muratori* s'exprime ainsi : « Le troisième livre de l'Evangile est l'évangile

selon Luc; Luc, *ce médecin* que Paul prit avec lui après l'ascension du Christ comme compagnon de voyage, a écrit conformément à l'ordre des faits, selon qu'il l'a jugé bon » (voir p. 103). Quelques années plus tard, Irénée s'exprime ainsi (*Haer*. III, 1, 1) : « Luc, *le compagnon de Paul*, a mis par écrit, dans un livre, l'évangile prêché par Paul. » Jérôme, *De vir*. c. 7, désigne Luc, l'auteur de l'évangile, comme un *médecin* syrien d'Antioche, et dans l'épître à Damase, il l'appelle « le plus habile écrivain grec d'entre les évangélistes, vu qu'il était aussi médecin (*quippe et medicus*). » Comme l'histoire ne connaît aucun autre personnage du nom de Luc, et, plus spécialement, aucun Luc qui aurait exercé la profession de médecin, il n'y a pas à douter de l'identité de l'homme, désigné par les Pères comme auteur de l'évangile, avec le collaborateur de Paul, mentionné trois fois par cet apôtre.

Une seconde question est celle de savoir si cet auteur, auquel la tradition attribue la composition de l'évangile, est également l'auteur des Actes. Les Pères n'en doutent pas : l'auteur du *Fragment de Muratori*, après avoir parlé de la composition du troisième évangile par Luc, ajoute : « Les Actes de tous les apôtres sont écrits dans un seul livre dans lequel Luc a réuni pour l'excellent Théophile, une à une, les choses qui se passaient en sa présence. » La conviction de l'Eglise sur ce point ne reposait pas seulement sur une tradition plus ou moins certaine; elle provenait de la déclaration expresse de l'auteur même du livre des Actes qui commence par ces mots : « J'ai composé mon premier ouvrage, ô Théophile, en parlant de toutes les choses que Jésus a commencé à faire et à enseigner. » Cette déclaration serait celle d'un hardi faussaire, si l'auteur n'était pas en même temps celui du troisième évangile. Comp. Luc I, 1-3. Mais comment, si Théo-

phile vivait encore au moment de la composition des Actes, la fraude n'eût-elle pas été immédiatement découverte ? Que s'il était mort, cette dédicace devenait absurde.

Enfin, une troisième question, moins aisée à résoudre, est celle-ci : Si Luc est l'auteur des Actes aussi bien que de l'évangile, l'est-il du livre tout entier, y compris les morceaux particuliers dans lesquels l'auteur raconte en employant exceptionnellement le pronom *nous ?* Ou bien ces morceaux seraient-ils tirés de quelque autre document et simplement insérés par Luc dans son écrit ? — Mais l'impression première et naturelle est précisément que ce sont ces morceaux-là qui appartiennent le plus personnellement à l'auteur lui-même, en ce sens qu'il y raconte des faits dont il a été lui-même témoin. « Admettre, dit *Renan*, que ce ἡμεῖς, *nous*, vienne d'un document inséré par l'auteur dans sa narration, est souverainement invraisemblable. Les exemples que l'on cite d'une telle négligence (l'oubli de substituer le *ils* au *nous*), appartiennent à des livres sans valeur, à peine rédigés, et les Actes sont un livre rédigé avec beaucoup d'art. » « De plus, ajoute le même auteur, les locutions favorites des morceaux où il y a *nous* sont les mêmes que celles du reste des Actes et du troisième évangile. Le livre des Actes a une parfaite unité de rédaction » (*Les Evangiles,* p. 436, note). Enfin, nous demandons auquel des compagnons de voyage de Paul autre que Luc on pourrait attribuer ces fragments que l'auteur des Actes aurait insérés dans son récit? A Timothée ou à Silas ? Mais tous deux accompagnaient Paul bien avant le moment où paraît le *nous* (XVI, 10), et le *nous* cesse dans le récit, après le séjour à Philippes, lors même que ces deux hommes continuent d'accompagner l'apôtre ; il ne reparaît pas pendant la mission en Grèce (ch. XVII et XVIII), où pourtant

Timothée et Silas accompagnent Paul, comme le prouvent le récit des Actes et l'adresse des épîtres aux Thessaloniciens. De plus, Timothée se trouve mentionné (Act. XXI, 4) comme faisant partie d'un groupe distinct de celui que l'auteur désigne par le pronom *nous* (v. 6); et quant à Silas, il paraît avoir quitté Paul après la mission en Grèce et s'être attaché à Pierre; il n'a point été l'un des compagnons d'œuvre de Paul à Rome, comme le montrent les lettres de la captivité, qui ne renferment aucune trace de sa présence. On a aussi pensé à Tite, mais Tite ne paraît pas avoir été à Rome avec Paul; l'apôtre ne fut accompagné dans ce voyage, outre l'auteur des morceaux en *nous*, que par Aristarque; or nulle salutation de Tite n'indique sa présence auprès de l'apôtre. Il ne reste donc, d'entre les compagnons de voyage, qu'Aristarque et Luc; et rien ne fait penser au premier.

Si donc l'auteur désigné par la tradition comme celui de l'évangile est bien le collaborateur de Paul, si cet auteur est en même temps celui des Actes, y compris les morceaux en *nous*, nous avons là certaines bases sur lesquelles nous pouvons chercher à reconstruire approximativement le cours de sa vie[1].

Jusqu'au moment de la conversion de Luc au christianisme, nous ne connaissons rien de positif sur son histoire. Nous ne pouvons qu'indiquer ici quelques suppositions auxquelles nous conduit, avec plus ou moins de vraisemblance, son nom de Λουκᾶς, par lequel le désigne Paul. On est aujourd'hui à peu près d'accord pour voir

[1] Nous n'ignorons pas les objections élevées par *Holtzmann*, *Jülicher* et d'autres contre l'identification de l'auteur des Actes avec celui des morceaux « en *nous*. » Nous aurons à les examiner plus tard. En attendant, les raisons que nous venons d'alléguer brièvement nous semblent concluantes.

dans ce nom une abréviation du mot *Lucanus,* le Lucanien, et pour préférer cette étymologie à celle que proposait *Grotius*, qui le dérivait d'un des noms Lucius, Lucillus ou Lucilius. Car ces noms proviennent probablement de la racine *lux, lucis,* et rien, chez eux, ne conduirait à une abréviation en *as*. Grotius ne cite qu'un exemple de ce genre (Rufas, de Rufinus), tandis qu'il en existe une multitude de la forme que nous préférons ; ainsi Cléopas, de Cléopatros ; Alexas, d'Alexandros ; Annas, d'Ananus ; Silas, de Silvanus, etc.

Compris ainsi, le nom de Lucas devient un indice du lieu d'origine de celui qui le portait. La Lucanie était, en effet, une province de cette partie méridionale de l'Italie, désignée par le terme de Grande-Grèce à cause des nombreuses colonies grecques dont elle était peuplée. Eusèbe et Jérôme assurent, il est vrai, que Luc était originaire d'Antioche (*De vir*. c. 7 ; *Hist. Eccl*. III, 4, 6). Mais, sans doute, ils ne connaissaient pas son passé, et il suffisait, pour motiver leur dire, que Luc eût de bonne heure habité Antioche et qu'il y eût vécu jusqu'à son entrée dans l'Eglise. L'identification quelquefois proposée de Luc avec le Lucius mentionné Rom. XVI, 21, est inadmissible, car Paul appelle ce Lucius son parent (συγγενής), ce qui implique qu'il était juif, tandis que Luc, comme l'a montré le passage Col. IV, 11 et 14, était d'origine païenne[1]. On ne peut pas non plus identifier Luc avec le Lucius mentionné comme prédicateur à Antioche (Act. XIII, 1), car le texte dit que celui-ci était originaire de Cyrène, ville du nord de l'Afrique.

[1] *Hofmann* et d'autres ont soutenu l'origine judaïque de Luc, en raison des nombreux hébraïsmes que l'on trouve dans ses écrits ; mais, comme nous le verrons, cette particularité est due à d'autres causes, et le passage de Paul exclut cette manière de voir.

Le savant *Lobeck* a constaté que les abréviations en *as* étaient particulièrement usitées pour désigner les esclaves et les affranchis (*Wolf's Analecten*, III, 49 ; comp. *Tholuck*, *Glaubwürdigkeit d. ev. Gesch*, p. 148). Dans la société romaine, l'esclave était envisagé comme membre de la famille, et l'on abrégeait familièrement son nom, comme on le fait de celui des enfants. Aurions-nous ici un exemple de ce genre? Luc aurait-il vécu comme esclave dans la famille du riche seigneur Théophile, auquel il a dédié son ouvrage (Luc I, 3) ?

Cette abréviation en *as* peut conduire encore à une autre supposition. *Nösgen* en a fait ressortir la forme syrienne. Elle paraît donc indiquer le domicile syrien de la famille à laquelle Luc aurait été attaché comme esclave. Cette conclusion s'accorde avec un fait raconté dans un ouvrage romanesque du milieu du II^me^ siècle, les *Reconnaissances Clémentines*, où il est dit (X, 71) « que Pierre ayant prêché à Antioche, Théophile, qui était élevé en rang au-dessus des premiers citoyens de la cité, consacra la grande salle qu'il avait dans sa maison pour servir de lieu de culte, sous le nom d'église (*ita ut domus suae ingentem basilicam ecclesiae nomine consecraret*). »

Ce récit de l'antique roman chrétien pourrait bien reposer sur un fait réel ; il coïncide avec l'assertion d'Eusèbe et de Jérôme, que Luc était originaire d'Antioche. Rien n'empêche qu'un riche seigneur syrien, comme Théophile, ait occasionnellement séjourné en Italie et qu'il y ait acquis Luc comme esclave. La manière dont Luc parle, à la fin des Actes, de plusieurs localités italiennes comme connues de son lecteur (XXVIII, 13-15), prouve que Théophile avait visité l'Italie.

Si Luc avait été attaché de bonne heure comme esclave à la maison de Théophile, il est vraisemblable qu'on

ne tarda pas à remarquer ses rares facultés intellectuelles, et l'on comprend que son maître se soit préoccupé de lui préparer un avenir qui y répondît. L'on sait, par un grand nombre de passages des écrivains anciens, que les médecins appartenaient fréquemment à la classe des esclaves affranchis. Quintilien (*Institut.* VII, 2) emploie cette expression : « *Medicinam factitasse manumissum* (l'affranchi avait pratiqué la médecine). » Suétone, *Calig.* c. 8 : « *Mitto cum eo ex servis meis medicum* (je t'envoie avec lui un médecin d'entre mes esclaves). » Antistius, le chirurgien de Jules César, et Antonius Musa, le médecin d'Auguste, étaient tous deux des esclaves affranchis [1]. Il arrivait souvent, sans doute, que dans de riches familles, lorsque parmi les nombreux esclaves on en remarquait un qui trahissait des facultés supérieures, on aimait à lui procurer les moyens d'acquérir une culture littéraire ou scientifique qui lui donnât accès à une carrière libérale, à la profession de médecin en particulier, par laquelle il pouvait, plus tard, rendre des services à la famille qui l'avait patronné.

Le droit d'exercer la médecine ne pouvait alors s'acquérir que par des efforts considérables et au moyen d'études coûteuses. L'exercice en était sérieusement surveillé. Dans chaque ville, un collège de médecins supérieurs (*Collegium archiatrorum*) était établi pour faire subir des examens à ceux qui prétendaient pratiquer l'art de guérir et pour leur accorder le diplôme indispensable. Une fois admis, les plus jeunes restaient sous la surveillance des médecins plus âgés ; les traitements ordonnés par eux étaient contrôlés ; les fautes, sévèrement punies. La puni-

[1] Comp. de plus Cicéron, *Pro Cluentio,* LXIII (175); Sénèque, *De benefic.* III, 24. Voir en général *Hug*, *Einl.* II, p. 134, et *Plummer* Introd. au Commentaire.

tion pouvait aller jusqu'au retrait du diplôme[1]. Luc, ayant exercé la médecine à Rome, devait avoir passé par cette sérieuse discipline scientifique et littéraire. Ce caractère le distinguait naturellement de tous les autres compagnons d'œuvre de l'apôtre et devait le lier plus particulièrement avec lui. Nous ne saurions, après cela, nous étonner de la supériorité littéraire de son évangile sur les autres et en général sur presque tous les écrits du Nouveau Testament.

Nous ne pouvons rien dire de plus de la personne de Luc jusqu'à sa conversion au christianisme. Celle-ci eut lieu sans doute en même temps que la fondation de l'église d'Antioche, entre le martyre d'Etienne (vers 36) et la mort d'Hérode Agrippa en 44 (Act. XII). Ce qui occasionna cette fondation si importante, fut l'arrivée dans cette capitale de la Syrie d'un certain nombre de membres de l'église judéo-chrétienne de Jérusalem, qui avaient fui à la suite de la persécution suscitée par l'incident d'Etienne. Ils rendirent témoignage à l'Evangile, d'abord auprès de la population juive d'Antioche, puis, bientôt aussi, auprès des Grecs au milieu desquels vivait la colonie juive[2]. Ainsi, l'Evangile auquel Philippe avait commencé à ouvrir la porte du monde païen par le baptême de l'eunuque éthiopien, auquel Pierre avait frayé une plus large voie en baptisant Corneille et toute sa famille, s'élançait maintenant, comme un irrésistible torrent, dans ce milieu grec qui lui avait été jusqu'alors rigoureusement fermé. Luc a décrit lui-même, ch. XI, 20-23 des Actes, ce moment dé-

[1] Détails donnés par *Tholuck*, *Glaubwürdigkeit*, etc., d'après Galien.

[2] La leçon ἕλληνας, les Grecs, quoique moins bien appuyée que celle du texte reçu ἑλληνιστάς, les Hellénistes, n'en est pas moins exigée par le contexte d'Act. XI, 20.

cisif pour l'histoire du monde, dans un récit plein de fraîcheur et d'entrain, respirant un tel souffle d'enthousiasme, que l'on sent qu'en l'écrivant l'auteur était lui-même sous le charme des plus doux souvenirs.

Un fait récemment mis en lumière confirme ce que nous disons ici. Dans le passage des Actes où est décrite la fondation de l'église d'Antioche, le texte appelé Occidental, qui est représenté surtout par le Cod. D (*Cantabrigiensis*) et par plusieurs manuscrits de l'ancienne traduction latine, présente (XI, 28) une variante importante dont on n'a pesé que récemment toute la valeur[1]. Le T. R. dit au verset 27 : « Dans ces jours-là, des prophètes descendirent de Jérusalem à Antioche ; » puis il continue ainsi (v. 28) : « Or, l'un d'eux, nommé Agabus, s'étant levé, déclara par l'Esprit..... » Mais, antérieurement aux mots : « Or, l'un d'eux, » le texte Occidental intercale cette phrase : « Et l'allégresse était grande, et comme *nous étions rassemblés* (συνεστραμμένων ἡμῶν), l'un d'eux, nommé Agabus, dit.....» Les mots ajoutés au T. R. par les documents occidentaux ne peuvent provenir que d'un narrateur témoin lui-même de cette rencontre entre l'église d'Antioche nouvellement née et les prophètes arrivés de Jérusalem. Ils appartiendraient, d'après la théorie toute récente de *Blass*, à la rédaction la plus ancienne des Actes, tandis que la forme du T. R. proviendrait d'une rédaction postérieure et plus abrégée, due, aussi bien que la première, à la main même de Luc. C'est de la pre-

[1] On sait quelle réaction s'opéra, dans le siècle passé, contre le T. R., en faveur du texte dit Alexandrin ; celui-ci avait pris une telle prépondérance, que l'on ne tenait presque plus aucun compte des leçons des textes occidental et byzantin (voir l'édition de *Westcott et Hort*). Des travaux plus récents, en particulier ceux de *Blass*, sont actuellement en voie de combattre cette exagération.

mière rédaction, faite à Rome, que proviendraient les leçons particulières si nombreuses des manuscrits occidentaux[1].

S'il en est bien ainsi — et il serait difficile d'en douter — ce *nous* employé ici par Luc serait comme le lien entre le *je* de I, 1 et le *nous* des morceaux en « nous » qui suivent depuis XVI, 10. Luc aurait donc été l'un des premiers membres de cette jeune église d'Antioche, si pleine de vie et de zèle, qui fut pour le monde grec et païen ce que l'église de Jérusalem avait été pour le monde juif.

Depuis le moment de la conversion de Luc jusqu'à celui de sa rencontre à Troas avec Paul, Silas et Timothée, nous n'avons aucune trace de son activité chrétienne. Comment se trouvait-il dans cette ville, à l'extrémité de l'Asie Mineure, au moment où les trois missionnaires y arrivèrent ? Nous l'ignorons. Ce qui est certain, c'est qu'il devait être connu de Paul depuis Antioche, et l'objection que *Schleiermacher* a tirée du *nous* (Act. XVI, 10), comme si un étranger n'aurait pu se permettre de parler ainsi, tombe d'elle-même.

L'activité de Luc comme évangéliste ne commence pour nous qu'avec l'arrivée de la troupe missionnaire en Macédoine et avec la fondation de l'église de Philippes. Le *nous* se lit dans tout le récit de cet événement et prouve la part qu'y prit Luc. Mais ce pronom cesse dès le départ de Paul, Silas et Timothée, d'où l'on doit conclure que Luc ne les accompagna pas plus loin ; il demeura sans doute à Philippes pour affermir et développer la jeune église. Son séjour dans cette ville doit avoir duré plusieurs années,

[1] Sur la valeur générale des leçons du *Cantabrigiensis*, je prie de comparer de nombreuses remarques dans mon Commentaire sur l'évangile de Luc (*ad* XXIV, 12, 51, 52, 53) ; dans celui sur l'épître aux Romains (*ad* XII, 11) et surtout dans celui sur la première aux Corinthiens (*ad* IX, 10).

pendant tout le temps de la mission de Paul en Grèce (Thessalonique, Athènes, Corinthe) et en Asie Mineure (Ephèse). Que fit Luc durant ces cinq à six années ? Son travail se borna-t-il à la ville de Philippes ? C'est peu probable ; il s'étendit sans doute à certaines parties de la Macédoine. Cette supposition est confirmée par un passage de la seconde aux Corinthiens qui, comme l'ont déjà pensé plusieurs Pères, s'applique probablement à Luc. Paul parle d'un délégué des églises de Macédoine qu'il a envoyé à Corinthe avec Tite. Voici les termes par lesquels il le désigne (2 Cor. VIII, 18) : « Ce frère dont la louange quant à la prédication de l'Evangile est répandue dans toutes les églises, qui a été élu par elles et qui est notre compagnon de voyage (συνέκδημος ἡμῶν). » A quel autre que Luc s'appliqueraient plus naturellement toutes ces expressions, surtout la dernière ? L'absence de salutations de la part de Luc dans les lettres qui ont suivi de plus près le départ de Philippes (les deux aux Thessaloniciens, où il est parlé si souvent de Silas et de Timothée) confirme le fait que Luc était resté à Philippes. Cette séparation d'avec Paul est encore démontrée par toutes les lettres subséquentes de celui-ci (Gal., Cor., Rom.). C'est dire qu'elle durait encore vers la fin de 58 et le commencement de 59, où fut écrite de Corinthe l'épître aux Romains.

Ce ne fut que lorsque Paul repassa par Philippes, au printemps de 59, après ses deux missions en Grèce et en Asie Mineure, pour aller porter à Jérusalem le fruit de la grande collecte faite dans les églises de ces contrées, que Luc se joignit de nouveau à lui pour l'accompagner dans ce voyage. Ici reparaît pour la seconde fois le *nous* (Act. XX, 6). Un nombreux cortège de députés des églises de Grèce et d'Asie accompagnait l'apôtre : de Macédoine, Aristarque et Second ; de Lycaonie, Gaïus et Timothée ; de

la province d'Asie, Tychique et Trophime. « Ceux-là, dit Luc, *nous* précédèrent en Troade. » Luc lui-même demeura avec Paul à Philippes pendant la fête de Pâques (*nous*). Ici commence dans les Actes un récit de voyage tellement circonstancié quant aux faits, aux localités et aux dates, qu'il est impossible d'y voir autre chose qu'un fragment du journal de voyage de l'auteur, inséré tel quel par lui dans son récit. Citons en particulier ce petit détail dans lequel il nous montre l'apôtre faisant un ou deux jours de voyage à pied et traversant au court par terre la petite presqu'île d'Assos que ses compagnons contournaient par mer. Luc assista ainsi à Milet à la rencontre de Paul avec les évêques d'Ephèse et d'autres églises voisines (v. 25) qu'il y avait convoqués d'avance, afin de prendre congé d'eux, avant de transporter pour toujours, comme il le pensait, son ministère en Occident. Luc décrit ensuite le voyage par mer jusqu'en Phénicie ; il dépeint la scène touchante des adieux de Paul à l'église de Tyr, comment celle-ci l'accompagna tout entière « avec femmes et enfants, » jusque sur le rivage où tous ensemble ils s'agenouillèrent au moment de la séparation ; puis il nous introduit, à Césarée, dans la maison de Philippe, l'un des sept élus de l'église de Jérusalem (Act. VI), qui demeurait avec ses quatre filles prophétesses : il décrit la scène émouvante des supplications adressées à Paul par toute l'assemblée pour l'engager à s'abstenir de cette visite à Jérusalem, scène à laquelle mit fin la réponse héroïque de l'apôtre. Nous suivons les voyageurs, accompagnés de quelques frères de Césarée, jusqu'au village entre cette ville et Jérusalem où ils passent la nuit chez l'ancien chrétien Mnason[1]. Le lende-

[1] C'est là, en effet, le vrai cours des faits, tel qu'il ressort du texte primitif, conservé par le Cantabrigiensis ; le récit est abrégé dans le T. R.

main, arrivée à Jérusalem, et dès le jour suivant, visite de Paul avec les autres députés et Luc lui-même (*nous*) chez Jacques, où est assemblé le conseil des Anciens et où a lieu la remise officielle de la somme recueillie au moyen de la grande collecte.

Le vrai intérêt de ce récit de voyage, du moins quant à la personne de Luc, n'est pas autant dans les faits eux-mêmes que dans la connaissance de certaines circonstances qui ont pu mettre Luc à même d'apprendre un grand nombre des faits de la vie de Jésus et des premiers jours de l'Eglise, dont il nous a conservé les récits. Ce Philippe, sous le toit duquel il passa quelques jours inoubliables, était un des hommes qui avaient joué un rôle dans l'histoire de l'Eglise primitive peu après la Pentecôte. Il avait été nommé par les suffrages de l'Eglise membre de cette commission de sept membres chargée de pourvoir à la distribution des aumônes. Il appartenait donc à la population de Jérusalem, qu'il était censé connaître. Que de détails touchant la vie de Jésus ne pouvait-il pas être en état de communiquer à Luc ! *Renan* a dit en parlant du troisième évangile : « Tout y chante, tout y pleure. » On y retrouve en effet l'écho des vives impressions de joie et de douleur qui vivaient encore dans ce milieu de la famille de Césarée où Luc s'était reposé avec Paul.

Immédiatement après le récit de la conférence de Paul et des délégués des églises avec les Anciens réunis chez Jacques (Act. XXI, 18), le *nous* cesse pour un temps dans le récit des Actes. Dès ce moment, en effet, tout se rapporte tellement à la seule personne de Paul que la mention de ses compagnons de voyage serait sans raison. Ce temps n'en doit pas moins avoir été pour Luc et pour l'ouvrage auquel il pensait déjà peut-être, d'une importance considérable. D'une part, sans doute, il s'occupait

avec sollicitude de l'apôtre prisonnier à Césarée ; il était l'un de ces *amis de Paul* auxquels le gouverneur Félix avait consenti à ouvrir l'accès de sa prison (Act. XXIV, 23). Mais, d'autre part, il n'était pas absolument lié par cette tâche et rien ne l'empêchait de visiter depuis Césarée la contrée de la Palestine dont cette ville était la porte. Il ne manqua pas sans doute de profiter de cette occasion qui devait en tout cas répondre au plus vif besoin de son cœur croyant ; et c'est alors qu'il lui fut aisé de recueillir les renseignements circonstanciés dont il parle dans le prologue de son évangile (I, 3) et qui donnent un prix unique à cet écrit. Deux années entières s'écoulèrent, durant lesquelles Paul resta captif et Luc put vaquer à ces pérégrinations si importantes pour lui-même et pour l'Eglise. Il est certain que Luc passa ces deux années restant intimement uni à l'apôtre, car lorsque l'envoi de celui-ci à Rome eut été décidé, il se trouva là aussitôt, ainsi que le macédonien Aristarque (qui avait fait partie de la grande députation), pour accompagner l'apôtre en Italie. Voici en effet comment Luc parle de ce départ (Act. XXVII, 1) : « Lorsqu'il eut été décidé que *nous nous rendrions* en Italie... » Ce *nous*, qui reparaît inopinément après une si longue interruption, montre combien étroit était resté durant ces deux ans le lien entre Paul et Luc.

Si quelque chose présente le caractère de la narration d'un témoin oculaire, c'est le récit du voyage de Paul de Césarée à Rome et du naufrage du vaisseau qui le portait (Act. XXVII), récit d'où ressort particulièrement le bon sens pratique, le sang-froid et la foi puissante de l'apôtre ; c'est encore le tableau de l'arrivée et du séjour à Malte, et enfin le tracé rapide du voyage à travers l'Italie méridionale jusqu'à l'arrivée à Rome. On comprend, par l'absence de toute explication sur les localités nommées ici, qu'elles étaient

suffisamment connues de Théophile, on pourrait dire, familières à l'auteur lui-même.

Suit le séjour de deux ans de Paul à Rome comme prisonnier d'Etat. Nous pouvons conclure des premières épîtres datant de ce temps, celles aux Colossiens et à Philémon, où Paul salue de la part de Luc, que celui-ci, après être arrivé à Rome avec l'apôtre, y demeura encore un certain temps avec lui. Par contre, il résulte de l'absence de toute salutation de sa part dans la dernière des épîtres datant de cette captivité, celle aux Philippiens, qu'il avait quitté Rome dans le cours de ces deux années ; car Luc était trop étroitement lié à l'église de Philippes, après les quelques années qu'il y avait passées, pour qu'une salutation de sa part pût manquer dans une lettre à elle adressée, s'il eût encore été présent. Il avait donc quitté l'apôtre au milieu de sa captivité, nous ne savons par quelle raison, ni pour quelle destination. Nous ne le retrouvons que plus tard, à Rome, de nouveau auprès de l'apôtre prisonnier, dans le cours de sa seconde captivité, à la suite de sa mission en Espagne (2 Tim. IV, 11).

Il y a là une lacune dans notre connaissance de la vie de Luc. Où a-t-il vécu après avoir quitté l'apôtre et que peut-il avoir fait pendant que son ami, sorti de prison, parvenait jusqu'à l'extrémité de l'Occident[1] ? Se rendit-il à Antioche, auprès des amis qu'il avait dans cette capitale, ou bien chercha-t-il une retraite plus tranquille, favorable au calme et au recueillement réclamés par quelque sérieux travail qu'il avait en vue, Césarée, par exemple, où devaient l'attirer d'émouvants souvenirs ? Nous l'ignorons.

Quelques anciens ont voulu ranger Luc au nombre des

[1] *Zahn* (*Einl.* II, p. 368) dit sans preuve et contrairement à ce qui résulte de l'épître aux Philippiens, « que Luc paraît être resté à Rome depuis son arrivée en 61 jusqu'après 66. »

septante disciples envoyés par Jésus (Luc X); mais la manière dont il s'exprime lui-même sur son propre compte (Luc I, 2) ne permet pas de l'admettre. Théophylacte a supposé que Luc était le second voyageur non nommé qui se rendait à Emmaüs le jour de la résurrection (Luc XXIV). Mais plusieurs traits du récit prouvent que le compagnon de Cléopas était juif et appartenait au nombre des disciples, ce qui ne convient point à Luc.

D'après Nicéphore (XIV[e] s.), il était peintre, et ce serait lui qui aurait laissé à l'Eglise les portraits de Jésus, de sa mère et des apôtres. Cette légende repose sur le témoignage d'un certain Théodore qui était lecteur dans l'église de Constantinople, au VI[e] siècle. Il racontait que l'impératrice Eudoxie avait trouvé à Jérusalem un portrait de « la mère de Dieu, » peint par « l'apôtre Luc, » et qu'elle l'avait envoyé à Constantinople comme présent pour sa belle-sœur Pulchérie, femme de Théodose II. La légende paraît donc être assez ancienne ; peut-être, comme le suppose *Plummer*, l'élément de vérité sur lequel elle repose est-il simplement la grande influence exercée sur l'art chrétien par les écrits de Luc. Ce sont en effet les scènes racontées par cet écrivain qui ont fourni le plus grand nombre de sujets bibliques aux peintres anciens et modernes. *Bleek* pense qu'il a existé un Luc peintre avec lequel on a confondu l'évangéliste.

Sur la fin de la vie de Luc, nous ne possédons que des récits plus ou moins légendaires. Jérôme raconte « qu'il a écrit son évangile dans les contrées de l'Achaïe et de la Béotie. » Des manuscrits de la Peschito disent au contraire qu'il l'a composé à Alexandrie. Isidore rapporte que Luc a terminé sa carrière en Bithynie ; Victor de Capoue (V[e] siècle) dit qu'il mourut à l'âge de 74 ou de 84 ans, célibataire. Dans son troisième discours contre Julien,

Grégoire de Naziance dit qu'il est mort martyr. Nicéphore raconte qu'il fut crucifié sur le tronc d'un olivier en Grèce, à l'âge de 80 ans.

Jérôme rapporte (*De Vir*. c. 7) que ses restes furent transférés à Constantinople, avec ceux d'André, par l'empereur Constance, la vingtième année de son règne. Nous ne savons rien de plus sur la personne de celui à qui l'Eglise primitive a attribué le III^e^ évangile.

II

Contenu et plan du troisième évangile.

On peut dire d'une manière générale que la marche du récit est parallèle à celle des deux écrits précédents ; de là leur nom de *synoptiques*. Mais, tandis que les deux autres évangiles entrent sans préambule dans le récit, à la manière des écrivains hébreux, Luc introduit sa narration par un court avant-propos dans lequel il rend compte de la raison qui l'a décidé à écrire, de la manière dont il s'est préparé à son travail et du but qu'il s'est proposé en l'accomplissant. La différence principale entre le contenu historique de son écrit et celui des deux autres, c'est que, dans ceux-ci, le récit du séjour final à Jérusalem n'est séparé de celui du ministère galiléen que par un bref récit de voyage, comprenant, chez Marc, un seul chapitre, et deux seulement chez Matthieu, tandis que chez Luc le récit de ce même voyage comprend dix chapitres, à peu près le tiers de l'ouvrage. Puis l'écrit de Luc a de plus que Marc, et en commun avec celui de Matthieu, les récits de l'enfance, d'où il résulte qu'il comprend huit parties, une de plus que Matthieu (le préambule), et deux de plus que Marc (le préambule et les récits de l'enfance).

Voici donc la marche du troisième évangile :

I. Le préambule, I, 1-4 (sans parallèle).

II. Les récits de l'enfance, ch. I et II (parallèle : Matth. I et II).

III. L'avènement messianique, ch. III, 1-IV, 13 (parallèles : Matth. III, 1-IV, 11 ; Marc I, 3-X, 13).

IV. Le ministère galiléen, IV, 14-IX, 50 (parallèles : Matth. IV, 12-XVIII, 35 ; Marc I, 14-IX, 50).

V. Le voyage de Galilée à Jérusalem, IX, 51-XIX, 28 (parallèles : Matth. XIX, 1-XX, 34 ; Marc X, 1-52).

VI. Le ministère à Jérusalem, XIX, 29-XXI, 38 (parallèles : Matth. XXI, 1-XXV, 46 ; Marc XI, 1-XIII, 37).

VII. La Passion, ch. XXII-XXIII (parallèles : Matth. XXVI et XXVII ; Marc XIV et XV).

VIII. La Résurrection et l'Ascension, ch. XXIV (parallèles : Matth. XXVIII ; Marc XVI).

§ 1.

LE PRÉAMBULE.

(I, 1-4.)

En commençant par une explication sur la composition de son écrit, Luc se conforme à l'usage des grands historiens grecs. Hérodote ouvrait son histoire en indiquant son nom, son origine et le dessein qu'il avait formé de conserver le souvenir des exploits accomplis dans les guerres entre son peuple et les barbares. Thucydide disait comment, en prévision des graves conséquences de la guerre allumée entre les deux plus puissantes tribus hellènes, il avait jugé utile, dès le commencement de cette lutte, d'en rechercher les premières causes. Polybe expliquait son

dessein de retracer l'accroissement extraordinaire de la puissance romaine par le désir qu'éprouve tout homme cultivé de se rendre compte des choses passées. Quant à Luc, ce qui le préoccupe, c'est la grandeur de son sujet ; au moment d'aborder ce récit, il sent le besoin de se justifier de sa hardiesse par l'exemple de plusieurs devanciers qui ont déjà tenté de le traiter ; puis il expose le soin tout particulier qu'il a mis à recueillir, sur l'histoire qu'il va raconter, les informations les plus complètes et les plus exactes ; enfin il indique le nom de l'homme haut placé auquel il destine son ouvrage.

Cet avant-propos frappe par les caractères classiques que l'on y reconnaît sans peine. Son existence même est, comme nous venons de le voir, conforme aux usages grecs ; de plus, il renferme plusieurs termes propres au grec classique qui ne se retrouvent nulle part ailleurs dans le N. T. Enfin nous rencontrons, dans ce morceau d'un genre exceptionnel, la belle construction syntactique grecque, remplaçant la simple juxtaposition des membres de phrase, familière au style hébraïque. Le préambule de Luc se compose d'une période bien articulée, comprenant une proposition dépendante, liée à la principale par la conjonction *puisque* (ἐπειδήπερ), proposition de laquelle en dépend une seconde, liée à l'autre par la conjonction *selon que* (καθώς) ; enfin suit une seconde subordonnée, dépendant de la principale par *afin que* (ἵνα). Je ne pense pas qu'une pareille construction se retrouve nulle part dans le N. T.

Ce qui rend plus frappant encore le caractère classique de ce préambule, c'est son contraste absolu avec le style du morceau suivant où nous nous trouvons, sans transition aucune, en face des expressions et des tournures du style hébraïque le plus caractérisé.

Nous ignorons quels sont les nombreux écrits évangéliques dont parle Luc, qui avaient précédé le sien ; mais lui-même nous fait entrevoir quelque chose de leur nature par le terme ἀνατάξασθαι διήγησιν, *arranger un récit*, qu'il emploie en parlant de ces travaux ; ce terme paraît en effet désigner un arrangement de matériaux préexistants, plutôt qu'une composition originale. *Schleiermacher* a cependant été trop loin en concluant de cette expression que ces ouvrages n'étaient que des recueils de petits récits anecdotiques et en cherchant à retrouver dans notre évangile les traces du même mode de composition. L'expression de Luc dit simplement que ses devanciers s'étaient efforcés de composer un récit suivi (διήγησις) des faits multiples renfermés dans la vie du Seigneur. Quant à la valeur que Luc attribuait à ces écrits, elle ressort du mot ἐπεχείρησαν, *ils ont entrepris*, terme dans lequel il ne faut pas voir, comme Origène et Eusèbe, un blâme, puisque Luc lui-même se couvre de l'exemple de leurs auteurs, mais qui dit pourtant que ces travaux ont été des essais, des tentatives plus ou moins heureuses, plutôt que des œuvres complètement satisfaisantes.

Luc a-t-il puisé dans ces écrits? Il ne dit rien qui le fasse supposer. Cependant, il serait difficile de croire qu'il n'en ait pas tiré parti quand l'occasion s'en est présentée. La question la plus intéressante pour nous, sur ce point, serait de savoir si l'un de nos deux premiers évangiles ou tous deux se trouvaient parmi ces écrits. Il me paraît que, quant à Matthieu, généralement tenu pour écrit apostolique, l'opposition établie par le v. 2, entre leurs auteurs et les témoins oculaires des faits qui y sont racontés, tranche la question dans le sens négatif. Il n'en est pas de même à l'égard de Marc; mais si l'on réfléchit au jugement peu favorable impliqué dans les termes

de Luc sur la valeur de ces écrits, on peut difficilement supposer qu'il eût parlé ainsi d'un ouvrage qui passait pour procéder plus ou moins directement de l'apôtre Pierre. Quant aux *Logia* de Matthieu, si cet écrit était ce que nous avons supposé en traitant de l'évangile de Matthieu : une simple collection de discours, dénuée de narration historique, il ne rentrerait pas dans la catégorie des ouvrages dont parle Luc.

Il ne peut pas non plus être question ici de l'évangile des Hébreux ou de celui de Marcion; car tous deux sont postérieurs à nos synoptiques, le premier à Matthieu (voir p. 312-316), le second à Luc (voir la suite). Les écrits dont parle Luc étaient, comme dit *Hase*, semblables aux plantes fossiles qui ont fait place à la végétation de l'ère actuelle, ou mieux, à ces feuilles radicales de la plante, qui se dessèchent bien vite pour être remplacées par le feuillage permanent qui s'étage autour de la tige.

Les faits qui seront l'objet de la narration sont désignés par Luc comme τὰ πεπληροφορημένα ἐν ἡμῖν πράγματα, les événements qui ont été consommés parmi nous. Il veut évidemment parler avant tout des grands faits du salut accomplis en Jésus par sa vie, sa mort et sa résurrection. Plusieurs, en particulier *Zahn*, veulent en outre comprendre dans cette expression le contenu du livre des Actes. Mais d'abord, l'histoire renfermée dans ce second écrit ne faisait que commencer et ne pouvait être appelée un événement *pleinement accompli*, et, de plus, l'histoire de l'église primitive n'a jamais fait l'objet d'une tradition apostolique, comme celle dont parle le v. 2. Il s'agit donc uniquement ici de l'œuvre de Jésus pour le salut du monde, œuvre consommée une fois pour toutes et qui n'a plus besoin que d'être annoncée. Par conséquent, ce prologue est celui de l'évangile seulement, non des Actes.

Tout au plus pourrait-on renfermer de plus dans l'expression de Luc la fondation de l'Eglise à la Pentecôte qui, elle aussi, a eu lieu une fois pour toutes.

Le mot πληροφορεῖν désigne proprement l'acte de remplir un vase jusqu'au bord; de là, accomplir pleinement une tâche (2 Tim. IV, 5 et 17); comp. aussi le mot πληροῦν Act. XII, 25 et XIX, 21. Plusieurs interprètes, partant de certains passages comme Rom. IV, 21, où ce mot est appliqué, dans le sens moral, à une plénitude de conviction, de foi, ont expliqué ici ce mot dans ce sens : « Les choses dont la conviction est pleinement établie parmi nous » (« eine Erzählung von den bei uns beglaubigten Begebenheiten, » comme dit *Weizsaecker* dans sa traduction du N. T.), Ce sens est certainement inadmissible, car la notion de foi ne peut s'attacher au mot πληροφορεῖν que quand ce verbe a un sujet personnel. Lorsque, comme ici, il s'applique à une chose (πράγματα), le premier sens seul est possible. *Nösgen* a essayé de tourner la difficulté en donnant à ce verbe le sens de *confirmer*, *établir fermement*, mais le N. T. a pour cela le terme de βεβαιοῦν, et l'on ne peut justifier logiquement ce sens qui flotte entre les deux seuls possibles.

Le *nous*, dans les ἐν ἡμῖν des v. 1 et 2, a à peu près le même sens dans les deux cas; il désigne en général le cercle des croyants dans son ensemble; seulement, au v. 1, ce cercle est représenté uniquement par ceux qui ont entouré de plus près Jésus-Christ et qui ont été les témoins immédiats de sa vie, de sa mort et de sa résurrection — cette expression rappelle celle de Jean XX, 30 : « les miracles que Jésus a faits en présence de ses disciples » — et, au v. 2, par ceux qui ont reçu le témoignage des premiers. Ces deux cercles étaient si étroitement unis dans la pensée de Luc, qu'ils n'en formaient qu'un seul à ses yeux.

Le καθώς, *selon que* ou *conformément à ce que*, renferme un hommage à la fidélité des devanciers de Luc, qui ont, les premiers, mis par écrit l'histoire évangélique ; ils l'ont racontée telle qu'ils l'avaient reçue des témoins oculaires et premiers prédicateurs. Il me paraît évident que le terme de *transmettre,* παραδιδόναι, opposé, comme il l'est ici, à l'acte de mettre par écrit, ne peut, quoi qu'en disent *Weiss* et *Holtzmann,* s'appliquer qu'à une transmission *orale*.

Le lien logique indiqué par le ἐπειδήπερ est celui-ci : Puisque, comme chacun peut s'en convaincre (περ), ces premiers rédacteurs ont entrepris une telle œuvre, et qu'ils n'en ont pas été blâmés, il m'a paru que je pouvais, sans témérité, renouveler cette tentative, et cela d'autant plus, ajoute Luc, qu'il m'a été possible de m'entourer de ressources plus complètes que celles dont mes devanciers avaient disposé. Le mot παρακολουθεῖν, *accompagner*, *suivre*, est employé dans le grec classique pour désigner l'étude attentive d'une affaire dans tout son cours ; ainsi, dans le *De coronâ* (53) de Démosthène : παρακολουθηκότα τοῖς πράγμασιν ἀπ' ἀρχῆς (ayant suivi ces affaires dès le commencement). Luc met ici le participe au datif plutôt qu'à l'accusatif, parce qu'il veut non pas seulement indiquer l'acte, mais se qualifier lui-même comme devenu apte à ce travail.

Les renseignements qu'il a recueillis personnellement ont porté principalement sur quatre points à l'égard desquels les ouvrages précédents ne l'avaient pas satisfait. En premier lieu, ils ne remontaient pas assez haut. Nous pouvons constater, par l'évangile de Marc, qui rend certainement la tradition orale primitive sous sa forme la plus simple, que cette narration prenait pour point de départ le ministère de Jean-Baptiste. Luc a désiré la com-

pléter en remontant jusqu'à l'origine des choses, jusqu'aux premiers faits par lesquels le grand drame avait commencé, et il a réussi par ses informations à se renseigner non seulement sur la naissance de Jésus, mais même à remonter jusqu'à celle de Jean-Baptiste, qui a été comme la réouverture de la communication vivante entre le ciel et la terre, après l'interruption de la prophétie depuis Malachie. C'est à ce premier trait de supériorité du récit de Luc que se rapporte le ἄνωθεν, *de tout en haut*. — En second lieu, Luc avait été frappé de certaines lacunes dans les documents antérieurs ; les renseignements qu'il avait pris l'avaient amené à la connaissance d'un grand nombre de faits et de paroles de Jésus, non encore consignés, paraît-il, et aussi à la constatation de lacunes importantes, dans ces écrits antérieurs au sien. Or, il croyait avoir réussi à obtenir la connaissance de la totalité de cette histoire (πᾶσιν, *toutes les choses*). Et, de fait, nous pouvons constater que, si le récit de Luc nous manquait, nous serions privés de la connaissance de près d'un tiers de l'histoire de Jésus, telle que la racontent nos synoptiques. Sur les 172 sections dans lesquelles peut se diviser la matière de nos trois évangiles, il en est jusqu'à 48 qui sont la propriété particulière de Luc[1].— En troisième lieu, Luc a visé à l'exactitude (ἀκριβῶς), soit quant à la teneur précise des paroles de Jésus, soit quant à l'occasion qui y avait donné lieu et à la situation dans laquelle elles avaient été prononcées. C'est en effet à leur à-propos qu'elles doivent, chez Luc, une partie de leur charme, et les exemples sont nombreux dans lesquels nous devons à Luc de pouvoir apprécier, non seulement la vérité, mais la grâce des entretiens de Jésus. — Enfin, quant aux faits, il

[1] M. *Sabatier* compte, sur les 1310 versets qui renferment toute la matière synoptique, 541 versets propres à Luc.

s'est efforcé de les raconter dans leur ordre véritable (καθεξῆς) en les replaçant, autant qu'il lui a été possible, dans leur succession naturelle. C'est ce que l'on remarque surtout dans la partie qui lui est entièrement propre, où il comble la lacune entre le ministère galiléen et le séjour à Jérusalem, et se rapproche par là de Jean.

Luc destine son ouvrage à un personnage déterminé, nommé Théophile. Ce nom, d'origine grecque, était cependant assez répandu chez les Juifs, de sorte qu'à lui seul il ne pourrait rien prouver quant à l'origine de celui qui le portait. Mais le livre entier étant évidemment destiné à des lecteurs d'origine païenne, nous pouvons en conclure que Théophile était aussi de ce nombre. Epiphane, vu le sens du nom Θεόφιλος *(ami de Dieu)*, a vu en lui un représentant fictif de la communauté chrétienne en général, et *Renan* pense que ce nom peut n'être qu'une fiction ou bien encore un pseudonyme désignant quelqu'un des adeptes puissants de l'église de Rome (*Les Evangiles,* p. 256). Cette seconde opinion est absolument arbitraire; la première est incompatible avec le titre de κράτιστος, *très puissant, très excellent*, que Luc donne à Théophile et qui ne peut convenir qu'à un personnage réel. Il est appliqué, dans les Actes, à deux gouverneurs de Judée, Félix et Festus (XXIII, 26 ; XXIV, 3 ; XXVI, 25) ; il l'est également, dans le prologue de Josèphe, à Epaphrodite, procurateur sous Trajan, et, dans l'épître à Diognète, à Diognète lui-même. Nous ne savons quelle haute magistrature Théophile avait exercée. *Nösgen* croit pouvoir conclure de certains indices qu'il était trésorier royal dans les provinces du royaume d'Agrippa II. Les preuves qu'il avance ne paraissent pas concluantes. *Grotius* dit : « Pour moi, je pense qu'il avait rempli une magistrature dans quelqu'une des villes d'Achaïe; » mais ce nom de province paraît bien

arbitrairement choisi, et ce qui l'est plus encore, c'est ce qu'ajoute ce savant : « Et qu'il avait été baptisé par Luc. » *Weiss* ne pense pas qu'on doive attacher à ce titre une importance considérable, par la raison qu'il n'est pas répété en tête du livre des Actes ; mais dans une relation un peu intime entre un supérieur et son inférieur, il suffit que celui-ci ait, en commençant, reconnu la position par l'emploi du titre officiel, pour qu'il ne soit pas nécessaire de le répéter plus tard. Nous avons vu plus haut (p. 449) que Théophile était probablement un des citoyens les plus riches et les plus considérés d'Antioche, la capitale de la Syrie. Il occupait sans doute une place dans la haute administration romaine de cette province. *Hug*, *Ewald* et d'autres pensent qu'il devait habiter Rome par la raison que, dans le dernier chapitre du livre des Actes, sont nommées, comme parfaitement connues, plusieurs localités italiennes (Rhège, Pouzzoles, le Marché d'Appius, les Trois-Tavernes). Mais cette preuve est insuffisante, puisqu'un riche citoyen syrien, comme Théophile, n'avait guère pu manquer de visiter Rome et l'Italie ; peut-être même était-il accompagné de Luc, car la fin des Actes renferme bien des détails sous lesquels paraissent se cacher des souvenirs communs (XXVIII, 11).

Le but que s'est proposé Luc en écrivant le récit du ministère de Jésus est indiqué par lui à la fin du prologue. Tout dépend ici de ce qu'il faut entendre par les *enseignements que Théophile avait* déjà *reçus*, et dont Luc désire lui faire sentir l'inébranlable solidité. S'agit-il des faits historiques de la vie de Jésus, dont Théophile n'aurait reçu qu'une connaissance imparfaite et fragmentaire et à l'égard desquels, surtout en raison de leur caractère surnaturel, il pouvait s'élever bien des doutes dans son esprit ? Dans ce cas, Luc voudrait dire que par un récit

suivi et plus complet, reposant sur des informations précises et faisant ressortir l'enchaînement historique des choses, la réalité de toute cette histoire apparaîtra plus clairement à ses yeux et prendra pour lui le caractère de la certitude[1]. Ou bien le contenu de ces enseignements était-il plutôt de nature religieuse, se rapportant aux questions de la foi et du salut? Dans ce cas, il s'agissait, pour Luc, de raconter à Théophile les discours et les enseignements de Jésus, de manière à lui donner l'assurance que la doctrine paulinienne, telle qu'il l'avait entendue exposer à Antioche, n'était pas une innovation due au génie de Paul, mais que cet apôtre n'avait fait autre chose que de dégager de l'ensemble du ministère de Jésus la pensée authentique du Maître sur l'universalité et la gratuité du salut, ces deux points essentiels de la doctrine de Paul.

Je n'ose me prononcer entre ces deux interprétations qui, du reste, ne sont point opposées, mais rentrent aisément l'une dans l'autre. Si *Nösgen* a conclu des derniers mots du prologue que Théophile avait été fortement ébranlé dans sa foi par les fausses doctrines qui agitaient l'église de Syrie, c'est-à-dire surtout l'hérésie judéo-chrétienne, c'est sans doute aller trop loin ; il suffit de penser à une foi non encore complètement éclairée, qui avait besoin d'être affermie par un exposé plus complet et plus sérieusement garanti de l'histoire et des enseignements du Seigneur.

[1] Dans leur *Voyage en Tartarie* (t. II, p. 138), les missionnaires catholiques Huc et Gabet racontent « qu'ils avaient adopté auprès des prêtres bouddhistes, au milieu desquels ils séjournaient, un mode d'enseignement tout à fait historique. Des noms propres, des dates précises, leur faisaient plus d'impression que les raisonnements les plus logiques. L'enchaînement qu'ils remarquaient dans l'histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament était pour eux une démonstration. »

Lors même que l'écrit de Luc était destiné, en premier lieu, à un personnage particulier, il ne faudrait pas croire qu'il ne l'eût composé qu'en vue de lui seul. L'orientation historique tout à fait générale, donnée III, 1 et 2, en tête du récit, le *nous*, dans les v. 1 et 2 du prologue, qui comprend tous les croyants en général, enfin la tenue du livre entier prouvent que Luc avait en vue, en écrivant, pour le moins tout le public chrétien. La dédicace renfermée dans le prologue était, en réalité, plus qu'un simple hommage à Théophile. Avant la découverte de l'imprimerie, la publication d'un livre était une affaire plus considérable qu'aujourd'hui et fort coûteuse. Les auteurs avaient coutume de dédier leur écrit à quelque riche personnage qui, s'il acceptait cette offrande, était tenu, comme *patronus libri*, en quelque sorte parrain du livre, de frayer à ce nouveau venu le chemin de la publicité. Pour cela, il procurait d'abord à l'auteur l'occasion de faire lecture de son écrit devant une assemblée de personnes choisies qui s'engageaient par là à en favoriser la diffusion; après quoi ce protecteur attitré faisait confectionner les premières copies qui étaient mises en vente. Voilà sans doute quels services Théophile devait rendre à l'ouvrage de Luc; il devait en être l'introducteur auprès du monde grec, chrétien ou même aussi non chrétien.

§ 2.

LES RÉCITS DE L'ENFANCE.

(Ch. I et II.)

Luc a promis, dans son préambule, de raconter les choses depuis leur premier commencement (ἄνωθεν). Il ne

remonte pas seulement, comme Marc, jusqu'au ministère du Précurseur, et, comme Matthieu, jusqu'à la naissance de Jésus ; il prend les choses au moment décisif où le voile qui, depuis la fin de la période prophétique, semblait s'être abaissé entre Israël et son Dieu, se lève enfin, et où la lumière de la révélation brille de nouveau pour grandir par degrés jusqu'à son plein éclat. Ce moment initial a même précédé la naissance du Précurseur ; il remonte jusqu'à l'annonce de cette naissance dans le Lieu saint du temple de Jérusalem.

Les récits de l'enfance comprennent sept morceaux divisés en deux groupes, chacun de trois récits, suivis d'un septième morceau qui est le couronnement des deux groupes.

Le premier groupe renferme : 1° l'annonce de la naissance du Précurseur; 2° l'annonce de la naissance de Jésus ; 3° la visite de Marie à Elisabeth. Le second groupe comprend : 1° la naissance de Jean-Baptiste ; 2° la naissance de Jésus ; 3° la circoncision et la présentation de Jésus dans le temple. Le morceau final, le septième, raconte, comme transition de l'enfance de Jésus à son avènement messianique, son premier voyage à Jérusalem et son premier contact avec les docteurs israélites.

On voit, dès l'abord, dans ce récit de Luc, comment l'œuvre nouvelle se dégage organiquement de l'œuvre ancienne, ainsi que la fleur sort du calice ; c'est le dernier et le plus grand représentant du prophétisme israélite qui inaugure l'ère messianique, et le premier fait de la vie de l'enfant, né d'une manière surnaturelle, est son incorporation au peuple juif, par la circoncision et par la présentation dans le temple. C'est également dans le temple et au milieu des docteurs de la loi que brille le premier éclair de sa sagesse précoce. Chaque trait de ces récits est

comme un sceau apposé au lien qui unit en une même œuvre les deux alliances divines. Ce caractère apparaît même dans leur langue, qui est en quelque sorte de l'hébreu en termes grecs. Les faits racontés ont leurs antécédents non, comme on l'a prétendu, dans la mythologie grecque, mais dans les récits de naissances extraordinaires contenus dans l'A. T. (Isaac, Samson).

Un autre trait fort important à relever ici est la forme entièrement israélite et primitive de l'espérance messianique, telle qu'elle s'exprime dans les cantiques de Marie et de Zacharie : *Israël* va devenir le peuple du Sauveur ; il sera délivré par cet enfant *de la main de ses ennemis ;* il servira l'Eternel tous les jours *avec justice et sainteté.* Cet enfant règnera à jamais sur la *maison de Jacob ;* Dieu lui donnera *le trône de David, son père ;* Dieu s'est souvenu enfin de ses serments *faits à Abraham ;* cet enfant doit conduire son peuple sur *le chemin de la paix.* Siméon lui-même, malgré le pressentiment douloureux qui se mêle à sa joie, appelle cependant le petit Jésus qu'il tient dans ses bras : *la gloire du peuple d'Israël.* Une note aussi sereine et joyeuse eût-elle pu éclater après le rejet du Christ par son peuple et la rupture complète qui s'opéra de ce fait entre Israël et son Dieu ? De telles expressions n'ont pu se produire que dans le temps où régnaient encore, parmi les fidèles israélites, les plus naïves et joyeuses espérances. Ces prophéties et ces hymnes ne peuvent qu'être antérieurs aux événements qui n'ont pas tardé à leur donner le plus cruel démenti. Bien loin d'être, comme on l'a dit, des fruits de la muse de Luc, ce sont bien plutôt d'antiques joyaux conservés dans des récits ou dans des papiers de famille, qu'il a eu le bonheur de découvrir et le tact de conserver tels quels à l'Eglise.

Remarquons enfin l'indépendance totale de ces récits de

Luc par rapport aux passages parallèles de Matthieu. Les différences sont manifestes, quoiqu'il n'en résulte pas qu'elles soient des contradictions. Il faut, en effet, se rappeler d'abord que cette partie de Matthieu ne peut nullement être appelée un récit ; c'est un recueil de faits détachés, rapportés chacun uniquement en vue d'y montrer l'accomplissement d'une prophétie messianique. Cette différence principale explique plusieurs variétés entre les deux évangiles. Matthieu ne dit rien, il est vrai, d'une habitation de Joseph et de Marie à Nazareth, qui aurait précédé la naissance de Jésus ; mais dans le récit de la naissance de Jésus, il ne mentionne pas davantage Bethléem (I, 18). Ce n'est qu'à l'occasion de l'arrivée des Mages (II, 1), qu'il dit de Jésus : « Etant né à Bethléem, » tant les circonstances géographiques lui importent peu, préoccupé qu'il est uniquement de la portée messianique des faits qu'il rappelle. — On ne sait, dit-on encore, où placer l'arrivée des Mages et comment la concilier avec la fuite en Egypte. Mais il suffit d'admettre qu'à la suite de la présentation dans le temple, Joseph et Marie sont revenus à Bethléem, et que l'arrivée des Mages aura eu lieu *après* ce retour. Joseph avait dû vivre de son travail pendant les six semaines qui avaient séparé la naissance de l'enfant de sa présentation à Jérusalem ; il pouvait, en conséquence, trouver naturel de ramener l'enfant dans la patrie de son ancêtre David, plutôt que de retourner avec lui en Galilée. Par là, il mettait en même temps Marie à l'abri des jugements injurieux qu'elle n'aurait pas manqué de subir à Nazareth. — D'après Matthieu, Joseph a besoin de l'avertissement d'un ange pour s'établir, à son retour d'Egypte, non en Judée, mais en Galilée (Matth. II, 22), tandis que, d'après Luc, il revient tout naturellement à Nazareth, d'où il était parti. Mais, d'après Matthieu lui-même, l'ange ne lui a point désigné

Nazareth, mais la Galilée en général ; Joseph doit avoir eu une raison particulière, telle que celle qui ressort du récit de Luc, pour fixer son domicile à Nazareth. Il n'est donc point impossible de mettre d'accord les deux narrations; elles s'emboîtent l'une dans l'autre plutôt qu'elles ne se heurtent. Mais ce qui, en tout cas, paraît évident, c'est que l'un des deux écrivains ne peut avoir eu sous les yeux la narration de l'autre en composant la sienne ; autrement il aurait cherché à faire disparaître au moins l'apparence de la contradiction. Il n'y a qu'un moyen de soutenir que l'un a connu l'écrit de l'autre, c'est de prétendre avec *Keim* que Luc a employé Matthieu avant que les deux premiers chapitres de celui-ci y eussent été ajoutés : supposition entièrement arbitraire.

Dans Matthieu, c'est le personnage de Joseph qui joue le rôle principal ; c'est à lui que tend la généalogie, c'est lui qui reçoit le message de l'ange annonçant la naissance de l'enfant et l'indication de son nom, lui qui, au retour d'Egypte, reçoit l'ordre d'aller s'établir en Galilée; il me paraît donc légitime de conclure de ces faits que la tradition consignée dans le premier évangile émane surtout du cercle des personnes qui entouraient de plus près Joseph, spécialement de Jacques, l'aîné de la famille, le premier chef de l'église de Jérusalem après les apôtres. Chez Luc, au contraire, les faits sont plutôt présentés au point de vue de Marie ; c'est elle qui reçoit la visite de l'ange et à qui est indiqué le nom de l'enfant ; c'est à elle que s'adresse Siméon ; c'est elle qui interroge l'enfant Jésus demeuré seul à Jérusalem ; ses impressions et ses réflexions intimes sont plus d'une fois spécialement mentionnées ; c'est donc vraisemblablement dans le milieu particulier dont Marie avait été le centre, qu'avaient été conservés, et peut-être déjà consignés, les récits recueil-

lis par Luc. Il pensait à des trouvailles de ce genre quand, dans son prologue, il écrivait les mots : *dès le commencement*. Ces souvenirs avaient été formulés d'abord en araméen, et c'est sous cette forme, soit orale, soit écrite, qu'ils parvinrent à Luc. Celui-ci, comprenant le prix de pareils joyaux, les conserva dans un grec qui n'est que comme le décalque d'un original araméen, et c'est ainsi que l'Eglise les possède encore dans toute la fraîcheur de leur coloris primitif.

Quant au fait central du récit, celui de la naissance miraculeuse, ce sujet a été traité p. 278-282.

§ 3.

L'AVÉNEMENT MESSIANIQUE

(III, 1-IV, 13.)

A la suite du retour de l'enfant à Nazareth (II, 51), il grandit, raconte Luc (II, 52), en sagesse, en stature et en grâce devant Dieu et devant les hommes. Nous savons par Marc (VI, 3) que ses concitoyens l'appelaient *le charpentier* (ὁ τέκτων). Justin Martyr, peut-être d'après une tradition concordante, le représente comme fabriquant des instruments aratoires, par exemple des charrues et des jougs, et, par ces produits pacifiques de son travail, enseignant aux hommes la justice *(Dial.* 88). Sous l'enveloppe extérieure de cette silencieuse croissance, s'opérait un développement intérieur qui atteignit son point culminant lorsque Jésus fut âgé, comme nous l'apprend Luc, de trente ans environ. C'est à Luc que nous devons cette date importante (III, 23). A l'âge où le corps et l'âme de l'homme possèdent le plus haut degré de vitalité, Jésus sortit de

l'obscurité, où il était demeuré si longtemps, pour réaliser la tâche sublime qui lui était apparue déjà lorsqu'il avait l'âge de douze ans comme l'idéal de son activité terrestre, l'établissement du règne de son Père parmi les hommes. Dans ce trait, aussi bien que dans tant d'autres mentionnés par Luc, nous constatons la réelle humanité de Jésus.

La seconde partie de l'histoire évangélique qui s'ouvre maintenant retrace le passage de Jésus de la vie privée à l'activité publique. Elle comprend quatre morceaux : 1° le ministère du Précurseur (III, 1-20); 2° le baptême de Jésus (v. 21 et 22); 3° sa généalogie (v. 23-38); 4° la tentation (IV, 1-13). Le n° 3 est omis dans le groupe parallèle des deux autres synoptiques ; nous comprendrons sans peine le motif de l'intercalation de ce morceau à ce moment du récit de Luc.

A. *Le ministère de Jean-Baptiste* (III, 1-20).

Luc, en vrai historien, commence par donner une orientation historique générale touchant le grand fait qu'il va raconter. Il assigne à cet événement sa place dans l'ensemble de l'histoire du monde. Et d'abord, au point de vue de la sphère politique la plus vaste, celle de l'Empire : à sa tête se trouve en ce moment Tibère César, arrivé à la quinzième année de son règne. Puis au point de vue de la Terre-Sainte : elle est actuellement comprise dans l'Empire; depuis la mort d'Hérode le Grand, elle est divisée en quatre parties : la Judée, gouvernée par Ponce Pilate; la Galilée, où règne Hérode, fils d'Hérode le Grand ; les provinces septentrionales de l'Iturée et de la Trachonitis, sous le tétrarcat de Philippe; enfin l'Abilène, sous celui de Lysanias. A la suite de cet exposé de la situation politique du peuple juif, Luc ajoute une courte explication sur sa posi-

tion ecclésiastique et religieuse ; il le montre soumis sous ce rapport à l'autorité simultanée de deux personnages, Anne et Caïphe. Tous ces détails avaient de l'intérêt pour un homme haut placé, comme Théophile.

Zahn fait remarquer que, tandis qu'aucun écrivain du N. T. ne nomme un empereur romain, Luc désigne par leurs noms Auguste, Tibère et Claude (II, 1 ; III, 1 ; Act. XI, 28 ; XVIII, 2). Il nomme également plusieurs hauts fonctionnaires romains, dont l'un ou l'autre pouvait être connu de Théophile, comme Quirinius, gouverneur de Syrie, Gallion, gouverneur d'Achaïe, Serge Paul, gouverneur de Chypre, Félix et Festus, gouverneurs de Judée (Luc II, 2 ; Act. XIII, 7 ; XVIII, 12 ; XXIII-XXVI). Rien n'était plus propre à fortifier chez Théophile le sentiment de la réalité des faits qui lui étaient racontés que ce rôle qu'y avaient joué des hommes dont l'existence lui était personnellement connue ou pouvait aisément être constatée par lui.

On a souvent attaqué l'exactitude des données renfermées dans ce préambule, Luc III, 1-2. Je crois pouvoir les envisager comme étant aujourd'hui suffisamment justifiées ; comp. le Commentaire de *Meyer-Weiss*, 6e éd. 1878, p. 310 à 314, et *le mien*, 3e éd. 1889, I, p. 226 à 234.

Luc aime à poser de temps en temps une pierre d'attente à laquelle il rattachera plus tard un développement nouveau. C'est ce qu'il avait fait I, 80, à l'égard du Précurseur. « Et l'enfant, disait-il, croissait et se fortifiait en esprit, et il vivait dans les déserts jusqu'au jour de sa manifestation en Israël. » Ce jour était maintenant arrivé après bien des années de silence et d'attente. L'appel du peuple d'Israël au baptême par ce jeune homme sortant tout à coup de l'obscurité était une étrange innovation. Entre les quelques lustrations prescrites par la loi et le

plongement complet dans l'eau, il y avait une différence considérable. Les premières ne supposaient qu'une souillure partielle; le second impliquait un péché qui a infecté, souillé l'homme tout entier. Si l'acte du baptême était usité avant la ruine de Jérusalem, c'était uniquement à l'égard des prosélytes sortant de la corruption païenne et qui avaient besoin d'une purification totale. L'application d'un pareil rite aux Israélites était donc pour eux une cérémonie très humiliante. Le surnom de Baptiste donné à Jean montre bien tout ce qu'avait d'étrange et de nouveau l'acte auquel il appelait ses compatriotes. Marc et Luc l'appellent le baptême de repentance pour le pardon des péchés (Marc I, 4 et Luc III, 3), et Matthieu et Marc rapportent que Jean, avant de l'administrer, faisait faire à ceux qui se présentaient, la confession de leurs péchés (Matth. III, 6 et Marc I, 5). Luc, nous ignorons pour quelle raison, omet ce détail important; c'est ce qu'il n'eût pas fait, sans doute, s'il avait eu l'un des deux autres récits sous les yeux. Il rapporte (VII, 30) que les pharisiens refusèrent de se faire baptiser par Jean; cela s'explique par ce que ce rite avait d'offensant pour ces propres justes. Cependant, Matthieu raconte qu'un grand nombre de pharisiens et de sadducéens étaient venus au baptême (III, 7). Mais cette expression même implique que ce ne fut qu'une partie d'entre eux (πολλοί) qui se présentèrent. Et comme Matthieu ne dit pas qu'ils furent effectivement baptisés, il est possible qu'après avoir été apostrophés à leur arrivée, comme une *race de vipères,* ils se soient retirés immédiatement. Luc, lui, ne parle que des foules qui venaient se faire baptiser et qui acceptaient sans révolte ce dur reproche. Le discours que Matthieu et Luc mettent dans la bouche de Jean et dont la première partie est presque littéralement semblable dans les deux récits, est

plutôt un sommaire des prédications de Jean que l'une de ces prédications spéciales. C'est ce que Luc paraît indiquer par l'imparfait (ἔλεγεν, *il disait*, III, 7). Mais ce qui distingue surtout le récit de Luc de celui de Matthieu, c'est l'addition importante Luc III, 10-14, qui contient les prescriptions pratiques spéciales que donnait Jean à ceux de ses néophytes qui désiraient produire les fruits de repentance réclamés d'eux. Ce morceau si particulier paraît prouver que Luc tirait son récit d'une source autre que Matthieu, et cela nonobstant la ressemblance littérale de la première partie du discours. Luc seul mentionne comme un fait particulier la question, adressée à Jean, s'il n'était point lui-même le Christ. Dans sa réponse, Jean représente le Christ, qui vient après lui, comme devant opérer un triage en Israël entre la paille et le froment, de même que dans la première partie du discours précédent il l'avait représenté une hache à la main et triant parmi les arbres du jardin de Dieu. Ces menaces si frappantes montrent combien Jean-Baptiste, dans son attente messianique, était encore au point de vue de l'Ancien Testament. On les comprend quand on se rappelle qu'immédiatement après le passage de Malachie annonçant la venue du Précurseur et sur lequel Jean faisait reposer son ministère, se trouvaient ces mots relatifs au Messie : « Et qui pourra soutenir le jour de sa venue ?... Il sera comme le savon des foulons...; il sera assis comme celui qui affine et purifie l'argent, il nettoiera les fils de Lévi comme on purifie l'or et l'argent... Je m'approcherai de vous pour juger et je me hâterai d'être témoin contre tous ceux qui pèchent. » Nourri de ces paroles, Jean devait parler comme il le fait, et le contraste entre ce tableau prophétique et la conduite si humble, si patiente, si compatissante de Jésus, explique suffisamment l'ébranlement de la foi du

Précurseur dans sa prison et la question adressée par lui à Jésus sur son caractère messianique.

B. *Le baptême de Jésus* (III, 21-22).

On peut dire sans exagération que le fait que nous allons étudier est le complément de celui de la création (Gen. III). Le souffle divin avait doué l'âme humaine de facultés qui la distinguaient profondément de celles accordées à la vie animale. Et cette vie naturelle de l'âme humaine s'était librement déployée dans la suite des siècles; mais, comme elle n'avait pas son but en elle-même, elle devait conduire à une vie supérieure, la vie spirituelle, dans laquelle toutes les facultés naturelles sont consacrées au service de Dieu et dont le principe est le Saint-Esprit, appartenant à l'essence de Dieu même. C'est cette ère nouvelle qui commence avec le baptême de Jésus. Il reçoit le Saint-Esprit dans sa plénitude — c'est là le sens de la forme organique sous laquelle cet Esprit est représenté — et cela, non pour lui-même seulement, mais pour le communiquer à tout le corps spirituel qui se formera autour de lui par l'attraction de la foi, à chacun de ses membres selon son individualité particulière (les langues de feu de la Pentecôte figurant ces dons particuliers). Ainsi l'achèvement de la création, l'ère de la vie spirituelle, date du baptême de Jésus. Comme dit saint Paul (1 Cor. XV, 46) : « D'abord l'état psychique, puis l'état spirituel. »

Le récit de Luc se distingue avant tout des deux autres par la solidarité qu'il constate entre le baptême de Jésus et celui de l'ensemble du peuple (III, 21). « Et il arriva que, comme le peuple tout entier était baptisé, Jésus aussi ayant été baptisé... » On sent que Luc envisage le second fait comme une conséquence naturelle du premier; Jésus ne peut pas se séparer de ceux dont il doit devenir le chef

spirituel. Luc ajoute un second trait qui lui est également propre : la prière de Jésus en descendant dans le Jourdain. Il ne résulte point de ce qui précède que la foule du peuple fût présente à cette scène. Rien ne le fait supposer dans le récit, et il est plus probable que Jésus choisit pour cet acte un moment de tranquillité où il se trouvait seul avec Jean.

Les trois manifestations divines par lesquelles Dieu répond à sa prière sont les mêmes dans les trois récits : le ciel ouvert, symbole de la révélation parfaite du dessein de Dieu à la pensée de Jésus ; la communication de l'Esprit, figurée pour la conscience de Jésus et de Jean par le symbole de la colombe ; enfin l'allocution divine saluant Jésus du titre non seulement de bien-aimé, mais de Fils bien-aimé, terme par lequel Dieu déclare à Jésus non seulement son amour pour lui, mais la relation d'essence sur laquelle repose cet amour paternel, dans le sens où Jésus dira plus tard : « Nul ne connaît le Fils que le Père. » Il importe de remarquer que chez Luc, comme chez Marc, Dieu dit : *Tu es.., en toi..*, tandis que dans Matthieu il dit : *Celui-ci est.., en qui...* La première forme a dû être celle sous laquelle Jésus a reçu la communication divine ; la seconde, celle sous laquelle elle a été perçue par la conscience de Jean. Tous deux devaient recevoir directement ce message divin : Jean, pour pouvoir en rendre témoignage devant le peuple; Jésus, pour se décider à sortir de l'obscurité où il avait vécu jusqu'à ce moment et se rendre à la fois humblement et hardiment témoignage à lui-même devant toute la nation. On a accusé Luc de grossier matérialisme parce qu'il racontait comme un fait réel que le Saint-Esprit était descendu sous une forme corporelle, tandis que les deux autres disent seulement que Jésus *le vit* ainsi. Mais ce que Luc donne comme un fait objec-

tif, c'est la descente de l'Esprit, dont l'apparition de la colombe n'est chez lui aussi que le symbole.

C. *L'âge et la généalogie de Jésus* (III, 23-37).

Luc nous a conservé la connaissance de l'âge auquel Jésus était alors arrivé. L'âge de trente ans était le moment de sa vie dès lequel il pouvait servir d'organe parfait à l'œuvre de Dieu qui allait commencer.

C'est ici l'endroit où Luc trouve bon de placer la généalogie de Jésus. Matthieu, qui avait en vue le droit de Jésus au trône israélite, avait placé le document correspondant en tête de tout son récit. Luc, qui est plutôt préoccupé de la nouvelle création spirituelle que Jésus va opérer dans l'humanité, rattache le document généalogique à l'acte du baptême, fondement de ce renouvellement. C'est comme si, au moment de franchir le seuil de la nouvelle création, il voulait jeter un dernier regard sur le cours du développement de l'ancienne.

Son document diffère sur presque toute la ligne de celui de Matthieu. D'où cela peut-il venir? Sans doute de ce que Matthieu avait en vue *le droit légal* de Jésus et devait prouver pour cela la filiation davidique de celui qui passait légalement pour son père, et dans la famille duquel Jésus était officiellement inscrit. Luc, au contraire, voulait faire ressortir la filiation davidique *réelle* de Jésus. Or, le lien réel avec David n'existait que par l'intermédiaire de Marie. Une femme pouvait sans doute être mentionnée dans une généalogie, comme on le voit dans celle de Matthieu ; mais elle ne pouvait y figurer *comme chaînon effectif de la filiation ;* car, comme le dit le traité Baba-Bathra, *genus matris non vocatur genus ; genus patris vocatur genus*. C'est là la raison pour laquelle Luc a donné la généalogie de Jésus par Marie, tout en rempla-

çant son nom par celui de Joseph. Et pour ne pas laisser de doute à cet égard, il s'est exprimé comme suit d'après le vrai texte : « Etant fils, comme on le croyait, de Joseph (ὢν υἱός, ὡς ἐνομίζετο, Ἰωσήφ), » de manière à faire porter le *comme on croyait*, spécialement sur le mot *de Joseph*, tandis que le T. R. dit : « Etant, comme on le croyait, *fils de Joseph*, d'Eli, etc. », comme si Joseph appartenait à la généalogie absolument au même titre que tous les hommes nommés après lui. Et comment, en effet, supposer que Luc eût commencé par déclarer affaire de pure opinion *(comme on croyait)* une liste péniblement compulsée de soixante-dix-sept noms, et aboutissant à Dieu même ! « Quel homme sensé, demande *Gfrörer* (il est vrai, en défendant une manière de voir différente de la nôtre), se complairait à dresser une pareille liste d'ancêtres, tout en déclarant dès l'abord qu'elle est dépourvue de toute réalité ! » Cette question de simple bon sens reste valable à tous les points de vue. Constatons encore deux faits : le premier, c'est que l'article τοῦ manque devant le nom Joseph dans tous les Mjj., alexandrins, byzantins et même occidentaux, à l'exception de deux seuls ; par là, ce nom est mis expressément en dehors de la chaîne généalogique, qui ne commence ainsi en réalité qu'avec le nom d'Eli, qui précède Joseph ; le second, c'est que, quoi qu'en dise *Hofmann*, le Talmud lui-même donne à Marie, mère de Jésus, le nom de « fille d'Eli » (*Chagig*. 77, 4). Si les rabbins ont tiré cette donnée de l'évangile de Luc, cela prouve qu'ils ont compris son texte tout comme nous ; s'ils l'ont puisée à une autre source, par exemple dans une tradition quelconque, c'est la confirmation du résultat auquel nous sommes arrivés.

Par ces raisons, je ne puis douter que les deux généalogies ne soient, l'une, celle de Joseph, qui avait pour père

Jacob; l'autre, celle de Marie, qui avait pour père Eli. Autrement il faudrait dire avec *Reuss* que l'une des deux est « purement imaginaire. » Dans ce cas, ou Luc ou Matthieu serait cet homme insensé dont Gfrörer ne pouvait un instant admettre la supposition. Jeter sur le papier une liste arbitraire de 77 noms (Luc), commençant par le nom de Jésus et finissant par celui de Dieu ! cela est-il admissible? La critique arrivée à ce point se condamne elle-même. Il reste cependant une difficulté dans l'explication que je défends ; ce sont les deux noms de Zorobabel et de Salathiel, communs aux deux généalogies. Je dois renvoyer, pour cette question, à mon *Commentaire sur Luc*, 3e éd., t. I, p. 276-278.

Je crois avoir montré (p. 149, 150 et 483) la nécessité de ces deux généalogies, l'une destinée à prouver la descendance davidique de Jésus, pour l'opinion populaire, l'autre destinée à prouver la réalité de cette descendance ; l'une appartenait au domaine du droit, l'autre à celui de l'histoire.

Je dois encore relever ici quatre points :

1° Entre le temps de la captivité et la naissance de Jésus, Matthieu compte 14 anneaux et Luc 20. Il est évident que Luc est en cela le plus exact; car, en comptant à trente années une génération, nous arrivons avec Luc à un chiffre de 600 années à peu près, qui répond à la durée de cette période, tandis qu'avec les 14 de Matthieu nous n'obtenons que 420 ans, nombre décidément insuffisant. Il y a donc ici chez Matthieu quelques omissions, tout comme dans la série des rois de Juda, dans le but d'arriver au chiffre 14 (voir p. 149).

2° Matthieu, dans sa généalogie, descend des pères aux fils, d'Abraham à Jésus; Luc, au contraire, suit la marche ascendante, remontant des fils aux pères. La première

forme est certainement celle du document officiel où, à mesure que la famille s'enrichit d'un nouveau membre, on inscrit son nom à la suite des précédents. La forme de Luc est, au contraire, celle d'un document privé, où l'on part de l'enfant nouveau-né pour remonter, chaînon après chaînon, la série des ancêtres, jusqu'à l'anneau qui a été choisi pour point de départ. Il est donc probable que nos deux documents généalogiques ont une origine absolument différente, celui de Matthieu étant la reproduction d'un document officiel, comme le registre dont parle Josèphe dans son livre contre Apion, où il déclare qu'il rapporte sa propre généalogie « telle qu'il l'a trouvée consignée dans les tableaux publics. » Il raconte à cette occasion que de toutes les contrées où sont dispersés les sacrificateurs israélites, ils ont soin d'envoyer à Jérusalem, en vue de l'inscription de leurs enfants, des actes contenant les noms des parents et des ancêtres, contresignés par des témoins. Ce que l'on faisait pour les familles sacerdotales se faisait aussi sans doute pour les diverses branches de la famille royale, d'où devait naître le Messie. Et, en effet, le traité *Bereschit Rabba* raconte que le rabbin Hillel (30 ans avant notre ère) prouva par les documents généalogiques que, tout pauvre qu'il était, il descendait de David. Pour se faire inscrire avec Marie à Bethléem comme descendant de David, Joseph avait dû établir par une preuve écrite son origine davidique. A la fin du premier siècle, les petits-fils de Jude, le frère de Jésus, furent cités à Rome et interrogés par l'empereur comme descendants de David, bien connu comme devant être l'ancêtre du Messie. Les exemples de la prophétesse Anne, citée comme descendante de la tribu d'Asser, et de l'apôtre Paul témoignant de lui-même comme descendant de celle de Benjamin, prouvent que la généalogie de Jésus a également

pu être constatée. Il me paraît probable que le document de Luc a été constitué au moyen du tableau généalogique que Marie possédait, de sa propre famille. Comme nous avons vu dans le récit de la naissance de Jésus que la narration de Luc remontait à une tradition venant du côté de Marie, et celui de Matthieu à une tradition provenant du côté de Joseph, une distinction pareille peut être établie au point de vue de l'origine des deux documents généalogiques.

3° La chaîne de David jusqu'à Jésus passe, dans Matthieu, par Salomon et ses descendants royaux jusqu'à la captivité. Dans Luc, au contraire, elle passe par Nathan, autre fils plus obscur de David. Cette différence s'explique aisément ; Matthieu tenait à montrer en Joseph l'aboutissant de la race royale, le descendant du grand roi, qui devait être l'ancêtre du Messie, tandis que Luc, qui voulait aboutir à Marie, femme d'un simple charpentier, n'a pas craint de désigner la branche plus obscure d'où elle provenait.

4° Matthieu ne fait remonter la généalogie de Jésus que jusqu'à Abraham, tandis que Luc remonte jusqu'à Adam. L'intention de l'un et de l'autre n'est pas douteuse. Matthieu, à son point de vue théocratique, tient à montrer en Jésus le fils de la promesse faite à Abraham ; Luc, dans sa tendance universaliste, veut faire comprendre, en remontant jusqu'à Adam, que Jésus appartient, non pas seulement au peuple juif, mais à l'humanité tout entière. C'est la même pensée que celle que Paul énonce à Athènes dans ces mots : « Dieu a fait d'un seul sang toutes les nations des hommes. » L'universalisme chrétien a pour condition première l'unité du genre humain. Jésus, comme on l'a dit, n'est pas seulement le terme de l'histoire d'Israël ; il est celui de l'histoire de l'humanité. Si, comme je le pense (voir mon *Comm. sur Luc*, 3e éd., I, p. 272 à 274),

le dernier génitif τοῦ θεοῦ est parallèle aux autres, tous dépendant du υἱός du commencement (v. 23), Jésus apparaît dans ce document, en vertu de ce dernier membre, comme le *second Adam*, ainsi que le nomme saint Paul.

D. *La tentation* (IV, 1-13).

L'emploi des dons que Dieu confie à la créature libre doit être mis à l'épreuve sans tarder. La Genèse nous raconte l'épreuve que subit Adam dès le paradis; le Messie lui-même l'a subie également dans le désert. Ce fait mystérieux n'est raconté par Marc que sommairement; il parle uniquement d'une tentation générale qui a duré quarante jours. Il omet non seulement le jeûne, mais encore les trois actes de tentation particuliers et mentionne seul le détail relatif aux bêtes du désert. On pense parfois que cette forme abrégée a été celle de la tradition primitive, telle que, selon quelques-uns, elle s'était conservée dans le Proto-Marc, et ce serait ce bref récit qui aurait été amplifié plus tard dans l'Eglise et qui aurait passé sous cette forme nouvelle plus développée dans les deux autres synoptiques. Mais peut-on raisonnablement supposer que l'Eglise ou même les apôtres eussent inventé une scène d'un sens aussi profond et l'eussent présentée sous une forme aussi étrange? N'est-il pas plus vraisemblable d'admettre qu'elle faisait partie dans toute son ampleur de la tradition apostolique et que, dans ce cas comme dans tant d'autres, Marc a abrégé, selon ce qu'il estimait être le besoin de ses lecteurs?

Entre les trois récits, nous remarquons encore les différences suivantes : tandis que Marc étend la tentation aux quarante jours, Matthieu la restreint au tout dernier moment, la rattachant au jeûne; Luc en fait autant, mais tout en mentionnant, comme Marc, la tentation continue

des quarante jours. De plus, il omet le service des anges par lequel se termine le récit des deux autres.

La grande différence entre Matthieu et Luc se trouve dans l'ordre des deux dernières tentations. Tous deux commencent par la tentation simplement *humaine*, celle qui provient de la faim due au jeûne précédent. Satan cherche à faire sortir Jésus de sa condition d'homme et en quelque sorte à lui faire rétracter son incarnation en s'arrogeant un privilège de demi-dieu. Puis, suit dans Luc la tentation essentiellement *juive*, Satan s'efforçant d'entraîner Jésus à se conformer à l'aspiration populaire qui réclamait ardemment un Messie temporel, un souverain terrestre universel, ce qui aurait constitué un démenti au tableau messianique tracé dans la prophétie et par conséquent au plan de Dieu. Cette tentation, placée dans Luc la seconde, est au contraire la dernière et forme le point culminant de la scène dans Matthieu, ordre qui s'explique aisément par le point de vue théocratique qui domine dans cet évangile.

La troisième tentation, chez Luc, est à la fois la plus grave et la plus subtile ; car l'acte proposé n'a en soi rien de criminel, et cependant il aurait constitué de la part de Jésus la plus coupable des fautes, une atteinte portée au respect filial dû à son Père. En usant sans son consentement des pouvoirs qu'il avait reçus de lui, il aurait renié la position de Fils « qui ne fait que ce que son Père lui montre » (Jean V, 19). C'est ici la tentation que l'on pourrait appeler *divine*. Les deux précédentes supposaient en Jésus un manque de foi ; celle-ci, au contaire, a pour but de lui faire commettre un abus de son pouvoir filial et en quelque sorte un excès de foi. C'est évidemment la tentation suprême, et, quoique la plupart pensent le contraire, je persiste à croire que c'est l'a-

pogée de l'épreuve, ainsi qu'elle est présentée dans Luc.

La vraie nature de cette scène ressort de sa relation avec le ministère entier de Jésus. Nous y voyons concentrées, en un moment unique, toutes les dérogations à la volonté divine auxquelles l'œuvre messianique a été successivement exposée dans le cours de son ministère. Jésus ne s'est jamais départi du rôle que lui imposait sa condition humaine, quoiqu'il en ait eu si souvent l'occasion dans la position de faiblesse et de pauvreté dans laquelle il a traversé la vie. Il ne s'est jamais laissé induire à la moindre concession en réponse aux sollicitations de ceux qui le poussaient à faire étalage de sa puissance exceptionnelle, et à employer d'autres moyens d'influence que ceux d'une action purement spirituelle. Il n'a jamais songé, dans les dangers auxquels il a été exposé, à recourir aux appuis célestes qu'il aurait pu invoquer. — Satan lui-même lui avait servi d'éducateur au désert, en lui signalant, par ses suggestions diaboliques, les écueils contre lesquels il aurait continuellement à se mettre en garde dans la suite de son travail messianique.

S'il est clair que les apôtres n'ont pu connaître cette scène mystérieuse que par le récit de Jésus lui-même, il est clair également que Jésus n'a pu la leur communiquer qu'en l'enveloppant de certaines formes symboliques sans le secours desquelles il n'aurait pu réussir à leur en donner une idée.

Et maintenant la porte est ouverte et le chemin tracé. Jésus sort du désert avec Dieu comme seul allié, avec le prince de ce monde comme adversaire déclaré. Doublement consacré par l'onction d'En haut et par cette victoire initiale, « il s'avance, comme dit *Keim*, au devant de l'humanité qui l'attend. »

§ 4.

LE MINISTÈRE GALILÉEN

(IV, 14-IX, 50.)

Luc ne rattache pas, comme Matthieu et Marc, le retour de Jésus en Galilée et le commencement de son ministère public à l'emprisonnement de Jean-Baptiste. Cet emprisonnement a été mentionné en passant (III, 19-20), mais seulement par anticipation. C'est la relation du retour de Jésus avec son baptême que fait particulièrement ressortir Luc (IV, 1) : « Jésus, plein du Saint-Esprit, revint... » Et (v. 14) : « Jésus revint en Galilée dans la puissance de l'Esprit. »

Le tableau suivant de l'activité galiléenne de Jésus est celui d'un développement progressif qui, après des débuts modestes, suit son cours sans interruption jusqu'au moment où Jésus, envisageant comme terminée cette première partie de son œuvre, quitte la Galilée pour se rendre à Jérusalem. Son travail en Galilée s'accomplit à la fois sur trois lignes parallèles liées entre elles : 1° il grandit tout ensemble en extension et en intensité ; 2° il se dégage de l'ancien état de choses par une rupture graduelle ; 3° la société nouvelle reçoit peu à peu la nouvelle organisation qui lui convient. Chacun de ces trois aspects ressort plus ou moins distinctement dans le cours du récit. C'est sur la troisième ligne que nous trouvons les points les plus saillants, propres à bien marquer la gradation de l'œuvre. Nous sommes ainsi conduits à la division suivante des récits galiléens :

A. Premier groupe : *Jusqu'à l'appel des premiers disciples* (IV, 14-44).

A la suite du retour en Galilée, Luc montre Jésus prêchant dans toute cette province par la puissance de l'Esprit; il enseigne dans les synagogues, et sa renommée commence à se répandre ; il est honoré par tous. Il y a une exception cependant à ce glorieux accueil ; c'est le rejet dont il est l'objet à Nazareth, où en un jour de sabbat il prêche dans la synagogue. On pense généralement que cette scène ne peut avoir appartenu à ces tout premiers temps et que Luc l'a placée ici comme une sorte de prélude de l'insuccès final du ministère de Jésus en Israël. On allègue en preuve de cette opinion le v. 23, où Jésus met dans la bouche de ses compatriotes un reproche qui suppose certains miracles qu'il aurait déjà opérés à Capernaüm. Mais si Luc avait réellement déplacé intentionnellement cette visite, il aurait par là contrevenu dès le premier pas au dessein qu'il avait annoncé, d'écrire avec ordre (καθεξῆς). Il n'y a aucune raison de penser que dans le cours des prédications en Galilée, mentionnées auparavant, qui avaient excité une si grande attention et rendu déjà son nom célèbre, Jésus n'eût pas visité une ville aussi importante que Capernaüm et opéré là quelques guérisons dont le bruit s'était répandu jusqu'à Nazareth. Les habitants du lieu où il avait résidé pendant toute sa jeunesse paraissent avoir été jaloux de ce qu'il n'eût pas commencé chez eux à accomplir des œuvres extraordinaires. Mais ce ne fut qu'à la fin de sa visite que cette jalousie se changea en haine à l'ouïe des menaces sévères de Jésus. On objecte encore la visite qu'il fit à Nazareth d'après les deux autres synoptiques, qui paraît n'avoir eu lieu que plus tard et faire double emploi avec celle de Luc. Mais, après avoir fait un premier essai auprès de ses compatriotes,

Jésus peut fort bien en avoir fait un second, lorsque déjà son œuvre plus avancée lui laissait espérer un meilleur accueil. L'issue de ces deux visites à Nazareth dans nos synoptiques forme un contraste si complet qu'on ne peut les identifier sans un vrai tour de force. D'un côté, une tentative violente de se défaire de la personne de Jésus en le jetant dans un précipice; de l'autre, un paisible départ précédé de quelques guérisons. On avouera que s'il s'agissait d'un seul et même fait, d'un côté ou de l'autre ce ne serait plus de l'histoire, mais de l'invention. N'est-il pas plus naturel d'admettre que, dans ce cas comme dans d'autres où se sont passés deux faits analogues, la tradition a aisément pu mêler certains traits de l'un au récit de l'autre, ainsi à l'égard de la parole des habitants de Nazareth ? Un exemple semblable se trouve également, à ce qu'il me paraît, dans les comptes-rendus de la parabole des *talents* (Matth. XXV) et de celle des *marcs* (Luc XIX), en ce qui concerne la réponse du serviteur négligent à l'appel du maître.

Après cette scène, Jésus, dans Luc, quitte Nazareth et va s'établir à Capernaüm (comp. Marc I, 21 et Matth. IV, 13, puis aussi Jean II, 12, où nous lisons qu'il fut accompagné des siens dans ce changement de domicile). Par sa position sur l'une des grandes voies de communication du pays, cette ville était plus propre que Nazareth à devenir le centre de l'activité publique que Jésus avait en vue. En raison de cette émigration, Matthieu appelle Capernaüm *sa ville* (IX, 1). C'est là que commence proprement son ministère, par la guérison d'un possédé dans la synagogue, guérison qui, par ses circonstances extraordinaires, produit une sensation immense dans la ville et dans toute la contrée. Dans la soirée de ce sabbat ont lieu de nombreuses guérisons ; Jésus passe ensuite cette première nuit chez

Pierre ; puis, dès le lendemain, il commence à parcourir les localités d'alentour [1].

B. Deuxième groupe : *De la vocation des premiers disciples jusqu'à l'élection des douze apôtres* (V, 1-VI, 11).

Au retour de cette première excursion, Jésus accomplit un premier acte marquant dans son travail messianique. Il appelle quatre jeunes gens, qu'il avait connus précédemment en Judée (Jean I), à quitter définitivement leurs familles et leur métier de pêcheurs pour l'accompagner dans ses courses d'évangélisation. Cet acte ne se comprend bien que par le récit du quatrième évangile. Cette mesure extraordinaire suppose en effet une relation antérieure entre Jésus et ces quatre jeunes gens. Marc place leur appel un peu plus tôt, dans le cours de la première tournée d'évangélisation, avant l'arrivée de Jésus à Capernaüm. Son récit est sans doute plus exact sur ce point, car les quatre disciples entrent déjà avec Jésus à Capernaüm et la scène de leur vocation se place plutôt avant qu'après la première nuit que Jésus passa chez Pierre. Luc présente dans ce récit un détail important, omis par Marc et Matthieu; c'est la pêche miraculeuse, par laquelle Jésus grave dans le cœur de ces jeunes pêcheurs le souvenir de ce jour décisif dans leur existence et leur fait pressentir l'importance et les succès futurs de leur nouvelle carrière. Plusieurs identifient cette pêche miraculeuse avec celle que raconte Jean (ch. XXI). Mais tous les détails diffèrent : la situation est complètement autre; l'effet produit par le miracle également. Qu'a de commun le cri de surprise et d'effroi que pousse Pierre dans Luc :

[1] IV, 44, la leçon « les synagogues *de Judée* » ne peut se défendre qu'en donnant à ce nom le sens général d'après lequel il comprend parfois toute la Terre-Sainte.

« Seigneur, retire-toi de moi ! » avec l'empressement de ce même disciple se jetant à l'eau pour rejoindre plus promptement Jésus sur le rivage ? La contradiction serait vraiment trop flagrante.

Suit dans Luc la guérison du lépreux, que Marc avait placée dans le cours de la première excursion (I, 40), et que Matthieu raconte seulement après le sermon sur la montagne (VIII, 1). Puis viennent la guérison du paralytique, la vocation du péager Lévi, et le récit du banquet et des entretiens qui suivirent. L'ordre est le même dans Marc. Mais Luc ajoute ici une courte parole de Jésus, bien remarquable, destinée à excuser la répugnance des vieux praticiens du système légal pour la spiritualité pure qui distinguait si profondément son œuvre de la leur (V, 39). Les deux scènes sabbatiques suivantes sont réunies aussi dans les deux autres synoptiques et placées par Marc dans le même contexte; mais le récit de Luc se distingue par un trait particulier, le nom étrange et obscur de *second-premier*, qu'il donne au premier des deux sabbats.

Luc (VI, 11) fait observer, comme Marc (II, 6), les premiers symptômes de haine qui se manifestent dès ce moment chez les adversaires de Jésus et les progrès de la rupture qui s'opère entre son œuvre et l'ancien ordre de choses. C'est à cette tension croissante que répond l'acte significatif de la nomination des Douze, ce progrès bien marqué dans l'organisation nouvelle.

C. Troisième groupe : *Depuis la nomination des Douze jusqu'à leur premier envoi* (VI, 12-VIII, 56).

Le dernier verset du groupe précédent (VI, 11) nous avait fait connaître l'état d'exaspération auquel étaient arrivés déjà en ce moment les adversaires de Jésus ; leur colère allait jusqu'à la rage et même jusqu'à la démence

(ἄνοια), dit Luc. Il était impossible que Jésus ne se fût pas aperçu de cet état de choses ; et c'est assurément là ce qui motive les deux faits importants et décisifs que Luc va raconter : l'institution du collège des douze apôtres et le discours sur la montagne; le premier, comme germe de la société future; le second, comme proclamation de son vrai caractère et acte initial de rupture avec la société ancienne.

L'élection des Douze est en quelque sorte l'installation des douze chefs du nouveau peuple de Dieu qui va surgir à la voix de Jésus, de même que les douze tribus d'Israël étaient issues jadis des douze fils de Jacob. Luc décrit cette élection avec une solennité toute spéciale. Jésus se retire dans une contrée montagneuse ; il y passe la nuit dans la solitude et dans une prière intense. Luc emploie en racontant ce moment des expressions très particulières qui font ressortir avec force la gravité de l'acte accompli. Le terme de διανυκτερεύειν, rare dans le grec classique, est unique dans le N. T. ; il en est de même de l'expression ἐν τῇ προσευχῇ τοῦ θεοῦ *(dans la prière de Dieu)*. Jésus est profondément préoccupé du choix qu'il va faire dans la multitude des disciples qui l'accompagnent ; ils passent tous devant ses yeux, dans cette nuit solennelle, et Dieu, répondant à sa prière, lui désigne en quelque sorte ceux qu'il doit choisir. Au matin il accomplit l'élection et donne le titre spécial d'*apôtres* (envoyés) aux douze disciples qui en sont l'objet. Il suffit de ce tableau, tracé par Luc avec tant de soin (comp. l'omission de toute la scène chez Matthieu et le récit très abrégé qu'en fait Marc III, 13 et 14), pour juger de la valeur de l'accusation parfois élevée contre l'impartialité de Luc à l'égard des Douze.

Entouré de ces douze élus et de ses autres disciples, beaucoup plus nombreux, Jésus descend du sommet de la

montagne jusqu'à un plateau situé sur la pente. Des multitudes accourues de toutes parts des contrées environnantes, attirées surtout par ses guérisons, forment autour de lui et de ses disciples les rangs serrés d'une foule immense. Les classes pauvres et souffrantes fournissent naturellement les plus forts contingents de l'assemblée; Jésus s'en rend compte. Aussi est-ce à ces indigents, à ces affamés, à ces affligés qu'il adresse la bonne nouvelle, la promesse du Royaume divin qu'il vient fonder sur la terre. Luc, qui raconte la scène telle qu'il la prend sur le fait, emploie ces termes par lesquels Jésus caractérise ses auditeurs *(pauvres, affligés, affamés)* dans le sens littéral. Matthieu, qui écrit à un point de vue didactique plutôt qu'historique, y ajoute des déterminations qui leur donnent un sens moral. Ce sens spirituel s'attache tout naturellement pour Luc aux personnes *déterminées* que Jésus a sous les yeux. Il en est de même des malédictions qui suivent et que Luc n'a certainement pas ajoutées de son chef; elles se rapportent, non aux riches et aux heureux en général, mais aux personnages déterminés qui avaient alors cette position en Israël, tels que Jésus les connaissait, ces chefs du peuple auxquels Jacques s'adresse d'une manière toute semblable dans son épître (V, 1 et suiv.).

Quant à la marche du discours, Matthieu, écrivant en première ligne pour des Juifs, consigne spécialement la critique faite par Jésus de la justice pharisaïque, à laquelle il avait opposé la sainteté réelle du cœur; c'est la spiritualité évangélique substituée au formalisme juif. Luc, qui écrit pour des païens chez qui la loi et le pharisaïsme étaient choses presque inconnues, obéit dans son exposé àu ne tendance purement positive. Des sept antithèses dans lesquelles Jésus avait développé le con-

traste entre la fausse et la vraie justice, Luc dégage et fait ressortir uniquement la loi de l'amour, dans laquelle Jésus avait résumé la sainteté réelle et par laquelle l'homme s'élève à la ressemblance de Dieu (VI, 36). C'est là la loi qui répond aux besoins de la conscience naturelle de tout homme sincère. C'est celle qui fait le sujet principal du discours dans Luc : 1° Jésus décrit les manifestations pratiques de ce principe nouveau (VI, 27-36) ; 2° il en donne brièvement la formule la plus simple (v. 31) ; 3° il indique le caractère propre de la charité, telle qu'il l'entend, en particulier le désintéressement qui la distingue des sentiments naturels analogues (v. 32-35ª) ; 4° il en propose le suprême modèle et la source, la charité du Très-Haut (v. 35ᵇ et 36) ; 5° enfin, dans cet amour parfait, il montre le principe de tout enseignement religieux et de tout jugement vraiment salutaire ; par là, Jésus a installé, en la personne de ses vrais disciples, un ministère nouveau destiné à remplacer sur la terre celui des rabbins et des pharisiens qui, animés d'un esprit d'orgueil et de jugement, tout en se perdant eux-mêmes, conduisent leurs disciples à une perdition semblable à la leur (v. 37-45).

Il est inconcevable qu'en général on ait si mal compris la petite parabole v. 39 et 40, où l'on n'a vu autre chose qu'une importation maladroite de Luc, destituée de tout rapport avec ce qui précède et ce qui suit[1]. N'est-il pourtant pas manifeste que c'est ici une réflexion générale, parfaitement propre à mettre dans tout son jour ce qui vient d'être dit sur les jugements sans charité (VI, 37) ? L'image d'un aveugle conduisant un autre aveugle ne s'applique-t-elle pas exactement à la prétention de celui qui

[1] *Meyer*, *Weizsæcker*, *Weiss*, etc., font du verset 39 le commencement d'une nouvelle partie du discours ; *Bleek*, *Holtzmann* jugent qu'il y a solution de continuité avec ce qui précède.

veut corriger le prochain sans se corriger lui-même, ce qui est précisément le trait caractéristique du mauvais esprit de jugement ? En voulant ôter le fétu de l'œil du prochain, sans avoir ôté la poutre qui est dans le nôtre propre, ne risquons-nous pas de lui faire plus de mal que de bien ? Ainsi se lie parfaitement tout ce morceau (37-42), satire mordante du ministère de ceux qui, comme les pharisiens, aveuglés sur eux-mêmes, ne peuvent faire que des disciples aussi aveugles qu'eux.

Après avoir ainsi proclamé la loi nouvelle du Royaume divin sous ses différents aspects, Jésus termine en exposant sa sanction par la récompense qui couronnera sa fidèle mise en pratique ou par le châtiment qui en frappera la violation. Cette conclusion est présentée dans une parabole qui forme également la fin du discours dans l'évangile de Matthieu, celle du constructeur prudent ou imprudent qui fonde sur le roc ou sur le sable.

Le discours finit ainsi par la même conclusion dans les deux évangiles, comme il avait commencé dans tous deux de la même manière, par les béatitudes. Il n'est donc pas douteux qu'il ne s'agisse dans tous deux d'un seul et même discours et qu'il ne faille rejeter une opinion émise par plusieurs, depuis Augustin jusqu'à *Lange*. D'après ce dernier, le discours rapporté par Matthieu aurait été prononcé au sommet de la montagne et adressé aux disciples seulement, tandis que celui de Luc aurait été tenu sur un plateau situé plus bas et prononcé en vue de la foule tout entière. Mais ce ne sont pas seulement le commencement et la fin qui coïncident exactement ; la pensée centrale des deux textes est réellement la même. Dans la personne des apôtres qu'il vient d'élire pour collaborer avec lui et dans cette foule attentive et recueillie qui les entoure, Jésus voit les prémices du peuple nouveau dont il va doter la

terre, et proclame la loi nouvelle qui le régira. La question souvent posée : adressé aux apôtres ou à la foule? se résout ainsi d'elle-même, comme cela est confirmé par Matthieu V, 1. 2 et Luc VI, 20, où les disciples sont expressément désignés, et Matth. VII, 28 et Luc VII, 1, où le peuple entier est indiqué comme l'auditoire auquel a été adressé le discours. Si le sujet en est, comme l'a dit *Weizsæcker,* et comme je le pense également, « la grande proclamation de l'avènement du Royaume des cieux, » ainsi que de son essence sainte et de ses lois éternelles, on discerne aisément, malgré la différence des deux comptes-rendus, l'identité foncière du discours. Luc a seulement supprimé la partie polémique, la critique de la justice pharisaïque, mais il a conservé avec soin tout le contenu positif, et, si je peux ainsi dire, le vêtement nouveau que Jésus venait substituer à l'ancien.

On voit combien cette proclamation imposante se liait étroitement à l'élection des douze apôtres, telle que nous l'avons comprise, et se rattachait directement à la situation de l'œuvre de Jésus, telle qu'elle ressort de la parole de Luc qui précède immédiatement le récit de cette double scène (VI, 11). La supériorité chronologique de la situation assignée par Luc à ce discours sur celle de Matthieu saute aux yeux (voir p. 157-164).

Plusieurs théologiens prétendent faire du sermon sur la montagne, surtout tel que le rapporte Matthieu, le sommaire complet de l'enseignement de Jésus ; toute l'œuvre de celui-ci aurait ainsi consisté uniquement à spiritualiser l'accomplissement de la loi. Ils n'ont pas compris que Jésus voulait avant tout montrer à cette multitude la tâche à remplir dans toute sa grandeur ; c'était le sommet à atteindre qu'il faisait entrevoir ; mais il se réservait d'indiquer plus tard le vrai chemin

pour y parvenir et le moyen d'obtenir la force nécessaire.

Le gant est jeté, le divorce déclaré. L'élection des Douze, fondement d'un peuple nouveau, et la proclamation de la loi nouvelle, comme du haut d'un autre Sinaï, ont accentué nettement le caractère original de l'œuvre à laquelle vient travailler Jésus.

Ici nous trouvons dans Luc un fait bien en rapport avec cette situation, le plus bel exemple de foi que Jésus ait encore eu la joie de rencontrer, et c'est à un païen qu'il doit cette surprise. La guérison du domestique du centenier de Capernaüm est aussi racontée par Matthieu, mais avec des détails très différents ; ce récit est, en outre, séparé du sermon sur la montagne par la guérison du lépreux. Marc l'omet complètement, ce qui est étrange, puisque en général ce sont les discours qu'il omet et non pas les faits. Suit la résurrection du fils de la veuve de Naïn que Luc raconte seul ; puis, l'interrogation de Jean--Baptiste par l'intermédiaire de ses deux disciples, avec la réponse de Jésus et son discours sur le ministère du Précurseur. Tout ce morceau, omis par Marc, est placé chez Matthieu tout autrement que chez Luc, après la mission des Douze. Suit l'hommage rendu par la femme pécheresse et enfin la mention des femmes galiléennes, qui accompagnaient et servaient Jésus et les Douze, deux morceaux importants particuliers à Luc (VII, 1-VIII, 3).

A ce moment, Jésus commence à pratiquer le mode d'enseignement de la parabole. L'emploi de ce moyen nouveau est, comme l'explique Jésus, le résultat d'un progrès dans la rupture entre son œuvre et la masse du peuple juif. La parabole, en effet, a pour but d'initier ceux qui se sont déjà attachés avec foi à l'œuvre qui commence, et qui y ont reconnu la fondation du vrai Royaume de Dieu, de les initier, dis-je, au mode de son accroissement,

à sa valeur suprême, à sa victoire certaine, à son terme glorieux. Les disciples apprennent par tous ces enseignements qu'ils ne doivent nullement compter sur les grands coups de théâtre qu'attendait le peuple pour établir ce royaume final. Quant à la masse qui est restée étrangère jusqu'ici à l'œuvre de nature toute spirituelle qui a commencé, cette lumière supérieure lui serait inutile ; elle lui est refusée, car elle reste cachée pour elle sous le voile de la parabole qu'elle ne comprend pas. Luc ne donne ici qu'une seule parabole, celle du semeur ; quelques-unes des autres rapportées par Matthieu (ch. XIII) se trouvent chez lui dans d'autres situations, où elles ont tout leur à-propos ; Marc en a trois seulement. Les sept de Matthieu sont évidemment réunies comme en un recueil spécial formé par l'évangéliste lui-même. Jésus avertit ici les disciples de bien écouter et de s'approprier fidèlement, en vue de leur tâche future (VIII, 4-18). — La visite de la mère et des frères de Jésus est placée ici chez Luc ; mais elle n'est point motivée, comme chez Marc, par l'accusation de folie élevée contre Jésus par les pharisiens. L'excursion sur la côte orientale et la guérison du démoniaque de Gadara suivent, comme dans Marc, la journée des paraboles ; dans Matthieu, ce morceau est placé beaucoup plus tôt. Le retour à Capernaüm est signalé dans Luc, comme dans Marc, par la prière de Jaïrus et la résurrection de sa petite fille, tandis que ces faits sont séparés du retour de Jésus dans Matthieu par la guérison du paralytique, par la vocation de Matthieu lui-même et par les entretiens qui la suivent (Matth. IX, 9-17).

D. Quatrième groupe : *De la première mission des Douze au départ de la Galilée* (IX, 1-50).

Luc mentionne l'envoi des Douze, destiné à appeler

l'attention du peuple galiléen sur l'importance qu'a pour lui l'heure présente qui approche de son terme. L'instruction que Jésus donne aux Douze à cette occasion est rapportée par Luc à peu près de la même manière que par Marc (VI, 7 et suiv.). Dans Matthieu, elle est suivie d'un grand discours se rapportant à tout l'avenir du ministère des apôtres ; Jésus les avertit des persécutions qu'ils auront à subir et les autorise à fuir d'une ville dans une autre jusqu'à la délivrance qu'apportera le Seigneur. Nous avons vu, p. 209, que cette promesse s'applique non à la Parousie, qui ne serait en aucun rapport spécial avec *les villes d'Israël*, mais à la ruine de Jérusalem par les Romains. Les Douze reviennent auprès de Jésus ; leur prédication a fait sensation ; le bruit en est parvenu jusqu'aux oreilles d'Hérode, qu'elle jette dans l'anxiété parce qu'il croit voir en Jésus Jean-Baptiste ressuscité. Ce mot d'Hérode lui-même occasionne chez Marc et Matthieu le récit de la mort tragique du Précurseur, récit que Luc omet complètement, sans doute parce que la mort de Jean appartenait plutôt à l'histoire du peuple juif qu'à celle de l'Eglise. Jésus se rend alors avec ses disciples au nord-est de la mer de Galilée, où les foules le suivent à pied et où a lieu la première multiplication des pains ; puis il revient le lendemain sur la côte occidentale, ce qui prouve bien que ce n'était point, comme on l'a cru, la crainte d'Hérode qui lui avait fait traverser le lac. Mêmes détails chez Marc et Matthieu, avec l'adjonction, chez ce dernier, de la marche de Jésus et de Pierre sur les eaux.

Ici se présente un phénomène dont la critique a grand peine à rendre compte : l'omission chez Luc du contenu de près de deux chapitres de Marc (VII, 1-VIII, 26) et de Matthieu (XV, 1-XVI, 12). Dans ces chapitres des deux évangélistes sont racontés : 1° la discussion avec les pha-

risiens sur les purifications juives; 2° une excursion au nord-ouest de la Palestine jusque sur les confins de la Phénicie; 3° l'arrivée de la femme cananéenne et la guérison de sa fille; 4° le retour au sud par la Décapole, à l'ouest de la mer de Galilée; 5° (chez Marc seul) la guérison du sourd-muet; 6° la seconde multiplication des pains; 7° le retour sur la rive occidentale et la demande des pharisiens d'un signe dans le ciel; 8° la mise en garde des disciples contre le levain des pharisiens, et l'absurde malentendu de ces derniers; 9° (chez Marc seul) la guérison de l'aveugle de Bethsaïda. Toute cette excursion avec la série de récits qui s'y rattache est omise chez Luc; sa narration rejoint celle des deux autres au moment important de l'entretien de Césarée de Philippe, qui a lieu au pied du Hermon (IX, 18), sans que le lieu soit nommé par Luc; après quoi les trois récits ne divergent plus jusqu'à la fin du ministère galiléen.

Jésus annonce alors pour la première fois à ses disciples son rejet et son supplice prochains. Suit le récit de la transfiguration, avec des détails chez Luc qui supposent une source indépendante et particulièrement fidèle; puis la guérison de l'enfant lunatique et le retour à Capernaüm avec une nouvelle annonce de la Passion. Arrivée à Capernaüm et entretien avec les disciples au sujet de la contestation qui avait eu lieu entre eux sur la question de savoir lequel serait le plus grand. Matthieu raconte ensuite le miracle du statère, fait omis par les deux autres, sans doute parce que la question du tribut à payer pour le temple n'avait aucun intérêt pour des lecteurs païens. Ici se trouve dans Matthieu un grand discours, traitant du scandale donné aux petits, de la nécessité d'une discipline sévère à exercer par chacun sur soi-même, du procédé à suivre à l'occasion d'un conflit entre croyants,

enfin du devoir du pardon mutuel (Matth. XVIII). Toutes ces instructions paraissent avoir été motivées par l'altercation violente qui avait eu lieu, comme le raconte le mieux Marc, durant le retour à Capernaüm. Ici se trouve aussi dans Marc le seul grand discours galiléen rapporté par lui; il roule sur l'un des sujets traités par Matthieu. Luc n'a conservé de cette grave circonstance que les quelques mots IX, 46-50.

§ 5.

LE VOYAGE DE GALILÉE A JÉRUSALEM

(IX, 51-XIX, 28.)

Un grand contraste domine l'histoire de Jésus, telle qu'elle est racontée dans les évangiles synoptiques : celui du ministère galiléen et du séjour à Jérusalem. La transition de l'une de ces périodes à l'autre a lieu, d'après Matthieu, par un court voyage de Galilée en Judée à travers la Pérée (XIX, 1-XX, 34). Il en est à peu près de même chez Marc (ch. X). Le petit nombre de faits renfermés dans ces deux récits pourrait à la rigueur s'être passé dans l'espace de quelques jours. Luc, au contraire, à partir de IX, 51, raconte un voyage continu, qui se prolonge pendant un temps nécessairement beaucoup plus considérable, dans les parties méridionales de la Galilée, « entre Galilée et Samarie, » comme dit Luc XVII, 11; puis en Pérée, comme nous pouvons le conclure du parallélisme des récits de Luc (bénédiction des enfants; le jeune homme riche) avec les narrations de Matthieu et de Marc. Ce voyage aboutit, comme chez les deux autres, à Jéricho, puis à Jérusalem, au moment de la dernière Pâque. En racontant cette longue pérégrination, Luc a soin d'en rap-

peler de temps en temps le but, qui reste constamment le même, Jérusalem. Il avait commencé par l'établir nettement (IX, 51) : « Et il arriva, comme s'accomplissait le temps de son départ, qu'il affermit sa face pour se rendre à Jérusalem. » Par cette expression un peu étrange, Luc accentue fortement cette idée que, quelles que soient la multiplicité des circonstances qui pourront s'accumuler sur son chemin et la gravité des inquiétudes qui pourraient le détourner de sa voie une fois tracée, il ne perdra pas de vue un seul instant le but qu'il s'est proposé. C'est pour montrer le maintien de cette résolution que, de temps en temps, au milieu des traits nombreux et si variés qui remplissent ce voyage, Luc introduit des observations comme les suivantes : XIII, 22 : « Et il traversait les villes et les bourgades, enseignant et se rendant à Jérusalem ; » XVII, 11 : « Et il arriva qu'en se rendant à Jérusalem il passait entre la Samarie et la Galilée ; » XVIII, 31 : « Prenant les Douze avec lui, il leur dit : Voici, nous montons à Jérusalem ; » XIX, 28 : « Et disant cela, il marchait devant eux, montant à Jérusalem. » Ce récit de voyage aboutit à l'entrée à Jérusalem et à la scène du jour des Rameaux (v. 29 et suiv.), terme qui répond à la décision prise IX, 51, de sorte que tout l'intermédiaire ne peut être que la chaîne qui lie cette fin à ce commencement.

Et cependant la conclusion que nous tirons ici, si évidente qu'elle paraisse, est fortement contestée par beaucoup de critiques. *Reuss* et *Zahn*, en particulier, la combattent par diverses raisons. Certains indices semblent, en effet, prouver que Jésus se trouve beaucoup plus tôt à Jérusalem ou dans son voisinage que cela ne saurait être. Ainsi X, 38 : la visite de Jésus chez Marthe et Marie, à Béthanie. Puis Jésus se retrouve tout à coup dans les Etats d'Hérode, ainsi en Galilée ou en Pérée (XIII, 31); bientôt

il est de nouveau en chemin pour Jérusalem ; d'où il résulterait que ce récit de voyage n'est qu'un cadre imaginé par Luc pour placer les matériaux qu'il n'avait pu ranger dans le récit du ministère galiléen (*Reuss*, *Introduction générale aux premiers évangiles*, p. 38-40). D'après *Zahn* (*Einl.* II, p. 374 et suiv.), l'idée d'un récit de voyage proviendrait d'une pure apparence. En effet : 1° le passage IX, 51 n'indique point, comme on le suppose, une coupure réelle ; car les récits qui précèdent et ceux qui suivent cette parole sont entre eux dans une relation morale non interrompue ; ils se rapportent tous également à l'éducation des disciples ; 2° les quelques indications historiques rappelées tout à l'heure ne sont en aucun rapport l'une avec l'autre, et ne signalent nullement une série de stations successives ; 3° les morceaux se succèdent, dans toute la narration suivante, sans indications précises de temps et de lieu et sans liaison plus serrée que dans la partie précédente. *Weizsæcker* (*Untersuch.* etc., p. 132) commence par reconnaître, en vrai exégète, la grande importance du morceau IX, 51-XVIII, 14. Ce morceau mérite bien, selon lui, le nom de récit de voyage qu'on avait jadis la coutume de lui donner, mais cela seulement en tant que l'on a égard à l'*intention* de l'évangéliste, telle qu'elle résulte de l'annonce solennelle d'un voyage dont Jérusalem est le but et qui doit conduire Jésus jusqu'au terme de sa vie ; de plus, elle s'atteste dans le soin avec lequel cette situation d'un voyage est toujours de nouveau rappelée ; comp. IX, 57 ; X, 1, 38 ; XIII, 22, 23 ; XIV, 25 ; XVII, 11. Cependant, après ces déclarations, le critique constate qu'une vue claire du cours du voyage fait défaut, d'où il conclut qu'il s'agit en réalité d'un simple recueil de faits et d'enseignements. L'observation du critique modifie ainsi après coup la conclusion à laquelle l'exégète avait d'abord été amené.

Holtzmann (*Syn. Evang.*) pense que Luc a voulu introduire ici dans son évangile tout le contenu du livre des Logia de Matthieu. *B. Weiss* croit que la forme d'un voyage suivi provient uniquement de ce que Luc a donné ces divers récits d'après l'ordre historique qu'il a cru trouver dans le document apostolique qu'il consultait (le Matthieu primitif).

Toutefois, la première conclusion de Weizsæcker n'en reste pas moins à mes yeux la seule valable.

Nous avons vu par le prologue de Luc que son intention a été de raconter d'après l'ordre historique (καθεξῆς). Or, l'intention de donner dans ce morceau un récit de voyage, si expressément reconnue par Weizsæcker, malgré ses réserves subséquentes, se marque, comme nous l'avons vu, dans la série des jalons, placés de distance en distance, entre le point de départ (IX, 51) et celui d'arrivée (XIX, 41). Quant au *fait* d'un voyage de Galilée à Jérusalem, à un moment quelconque du ministère de Jésus, il est indubitable; Jésus n'a pas été crucifié en Galilée. Il doit donc en tout cas s'être rendu *une fois* de Galilée en Judée dans le cours de son activité publique; et quant au *moment* de ce voyage, il est signalé non seulement par Luc, mais aussi par Matthieu (XIX, 1) et par Marc (X, 1). Tous les trois s'accordent à le placer à la fin du ministère galiléen, à la suite du dernier retour de Jésus de la Galilée septentrionale à Capernaüm. La différence de longueur entre les récits de voyage de Matthieu et de Marc, d'un côté, et celui de Luc, de l'autre, ne peut prouver quoi que ce soit contre l'exactitude de ce dernier. Car Luc, dans tout son écrit, nous a transmis une si grande quantité de matériaux qui lui sont propres et qu'il doit avoir recueillis personnellement, en dehors de la tradition générale, qu'il est impossible de comprendre pour quelle raison il n'aurait pas ob-

tenu, sur ce voyage aussi, des renseignements que n'avaient pas possédés les deux autres.

Deux circonstances, l'une de temps, l'autre de lieu, confirment cette manière de voir. La première multiplication des pains avait eu lieu, d'après Jean VI, 4 et même aussi d'après les synoptiques, à l'époque de l'avant-dernière Pâque, ainsi un an avant la Pâque où Jésus mourut à Jérusalem. Dès ce moment, d'après Jean VII, 1, Jésus avait mené une vie ambulante en Galilée jusqu'à l'automne où il se rendit incognito (Jean VII, 10) à Jérusalem, à la fête des Tabernacles (en septembre ou octobre). Jean passe rapidement sur les six mois d'été qui avaient précédé ce voyage et qui font l'objet détaillé de la narration synoptique. C'est à cette époque qu'eurent lieu en particulier les deux excursions aux extrémités septentrionales de la Palestine, l'une plus à l'ouest, vers les confins de la Phénicie; l'autre, droit au nord, vers les sources du Jourdain et à Césarée de Philippe; excursions suivies, chez tous trois aussi, du dernier retour à Capernaüm (Matth. XVI-XVIII; Marc VIII-IX). Tout cela a bien pu remplir l'intervalle entre le printemps et l'automne de cette année principale du ministère galiléen. Reste à savoir ce qui s'est passé depuis cet automne jusqu'à la Pâque de l'année suivante où Jésus est mort. Ce sont six mois entiers sur le contenu desquels c'est au tour de Matthieu et de Marc d'être très brefs. Après l'indication du départ pour Jérusalem (Matth. XIX, 1; Marc X, 1), ils ne mentionnent tous deux que cinq à six faits de moindre importance; après quoi Jésus se trouve déjà aux portes de Jérusalem (Matth. XXI, 1; Marc XI, 1). Tout le contenu de ces deux récits pourrait aisément s'être passé en quelques jours au lieu de six mois. Qu'a donc fait Jésus pendant tout ce temps? Jean nous raconte (VII et suiv.) qu'après le séjour

de Jésus à la fête des Tabernacles, qui ne put être long, vu la manière même dont il s'y était rendu, il vint une seconde fois à Jérusalem un peu plus tard, à la fête de la Dédicace, en décembre (X, 22). Après cela, Jean mentionne un séjour en Pérée (X, 40) et un voyage de Pérée en Judée pour la résurrection de Lazare (XI), puis un court temps de retraite à Ephraïm (XI, 54) et enfin l'arrivée à Jérusalem (XII, 12). Il y a sans doute là de quoi remplir en partie ces six mois d'intervalle entre la fête des Tabernacles et celle de la Pâque, sur lesquels nous sommes si incomplètement renseignés par Marc et Matthieu. Cependant on voit sans peine que le récit de Jean ne comble qu'imparfaitement cette grande lacune, et celui de Luc paraît indispensable pour expliquer suffisamment l'emploi fait par Jésus de ces derniers mois qui ont précédé sa mort.

Cette coïncidence générale de temps entre nos évangélistes une fois établie, nous en constatons d'autres plus particulières. Ainsi nous avons vu que Matthieu et Marc et, pouvons-nous ajouter, Luc (vu le parallélisme des traits racontés par tous les trois, la présentation des enfants, le jeune homme riche, Bartimée) montrent que Jésus est arrivé avec ses disciples par la Pérée. Ce fait s'accorde avec la mention du séjour de Jésus en Pérée à la même époque (Jean X, 40-42). Ainsi encore Luc raconte dans le cours du voyage de Galilée en Judée une visite de Jésus chez Marthe et Marie à Béthanie (Luc X, 38 et suiv.) ; il y a là certainement au premier coup d'œil de quoi étonner, puisque Béthanie est tout près de Jérusalem ; mais la chose s'explique si nous nous rappelons que, d'après Jean, Jésus fit réellement à cette époque un et même deux séjours à Jérusalem, à la fête des Tabernacles d'abord, puis à celle de la Dédicace, et qu'il put par conséquent faire, dans ces deux circonstances, une visite à ses amis de Béthanie, peu

avant la résurrection de Lazare. La parabole du bon Samaritain, placée aussi par Luc à ce moment-là (X, 30 et suiv.), paraît bien avoir été prononcée dans le voisinage de Jérusalem. Peut-être une tradition mentionnait-elle ces faits sans en indiquer exactement le moment et le lieu, et l'on comprendrait ainsi comment Luc a pu les raconter d'une manière si peu précise, comment il dit, par exemple : *en un certain bourg*, au lieu de nommer Béthanie. Ou bien n'avait-il pas plutôt quelque raison de prudence qui l'empêchait de désigner ouvertement le lieu de la scène? Voir p. 290-291.

Ainsi peuvent s'expliquer les quelques singularités que présente le récit de Luc et qui engagent tant de critiques à en suspecter l'exactitude. Quoi qu'il en soit, il reste certain qu'il y a dans la vie de Jésus six mois entiers que Matthieu et Marc ont laissés à peu près vides et dont Jean et Luc nous ont seuls transmis, chacun à sa manière, le contenu, le récit de l'un complétant celui de l'autre, comme c'est en général le cas des narrations johannique et synoptique.

Le récit de voyage de Luc remplit encore une lacune d'un autre genre. Nous avons vu comment Jésus, partant du centre choisi par lui pour son œuvre en Galilée, Capernaüm, avait rayonné en différentes directions dans les districts environnants, à l'est (Gadara), à l'ouest (Nazareth), au nord (la Phénicie, puis les sources du Jourdain). Mais la partie méridionale de la Galilée, celle qui est adjacente à la Samarie, n'avait point entendu la parole de vie, ni contemplé la personne de Jésus. Ne serait-il pas naturel qu'avant de partir définitivement de Galilée pour se rendre à Jérusalem, Jésus eût voulu visiter encore cette contrée, ainsi que la Pérée, qui appartenait à la Terre-Sainte et qu'il n'avait fait qu'effleurer une fois?

Si l'on considère de près les quelques faits placés par Luc immédiatement après le départ indiqué IX, 51 : l'offre des trois hommes disposés à suivre Jésus, avec la réponse de celui-ci (IX, 57-62), puis les adieux à la fois douloureux et sévères adressés aux villes de Galilée auprès desquelles son œuvre avait définitivement échoué (X, 13-16), il est impossible de méconnaître, me paraît-il, que ces faits se placent tout naturellement au moment du départ de la Galilée plutôt qu'au cours d'une excursion d'un ou deux jours pendant le ministère galiléen, comme les place Matthieu (VIII, 19-22 et XI, 20-24). Cet adieu tragique aux villes de Galilée ne convient qu'à cette heure solennelle, et les réponses de Jésus aux trois hommes qui se montrent disposés à se joindre à lui, s'expliquent plus aisément aussi en un tel moment. Il en est de même de l'envoi des septante disciples qui suit dans le récit de Luc. Cette mesure exceptionnelle n'aurait pas été motivée dans la contrée abondamment évangélisée jusqu'alors par Jésus et par les Douze; mais elle était nécessaire à l'égard d'une contrée nouvelle, que Jésus ne faisait que traverser rapidement et où il devait trouver les esprits éveillés et attentifs pour le moment de son passage.

Il est à peine besoin de réfuter les objections de *Reuss* et de *Zahn*. A l'occasion de XIII, 31, où quelques pharisiens menacent Jésus de la colère d'Hérode qui en veut à sa vie, Reuss objecte qu'Hérode n'avait rien à dire hors de la Galilée. Mais d'après XVII, 11, au moment de cet incident, Jésus est encore entre Samarie et Galilée, ainsi dans les Etats d'Hérode auxquels appartenait d'ailleurs la Pérée elle-même. Reuss allègue encore plusieurs autres inexactitudes dans le récit de Luc, qui ne serait tout entier qu'un pêle-mêle d'incidents appartenant à divers voyages de Jésus à Jérusalem; mais ces prétendues erreurs s'ex-

pliquent facilement si l'on tient compte, comme nous l'avons fait, de la narration johannique relative à cette époque. *Zahn* prétend que les indications dispersées dans le récit, comme IX, 51 ; XIII, 22; XVII, 1, ne sont en aucune relation l'une avec l'autre, et par conséquent n'indiquent point un voyage suivi . Il est cependant bien clair que quand Luc, après avoir dit (IX, 51) : « Jésus tourna sa face *pour se rendre à Jérusalem,* » continue en disant (XIII, 22) : « Et il parcourait les villes et les villages, enseignant et *se rendant à Jérusalem,* » et (XVII, 11) : « Et *en se rendant à Jérusalem*, il traversait le pays entre Samarie et Galilée, » — il est bien clair, dis-je, que ces données successives sont en rapport l'une avec l'autre, et toutes ensemble avec la première, IX, 51. Il suffirait, pour s'en convaincre, de la simple remarque que dans celle-ci, destinée à annoncer le départ, par lequel la situation change, sont employés les aoristes (ἐστήριξεν, ἀπέστειλεν) qui signalent ce changement, et que dans les suivantes nous trouvons les imparfaits (διεπορεύετο, διήρχετο), qui marquent le maintien de la situation une fois établie. Mais, dit encore Zahn, ces notices servent uniquement à faire comprendre mieux les circonstances du récit. Cette remarque pourrait à la rigueur s'appliquer à la troisième, où la situation « entre Samarie et Galilée » peut expliquer la présence d'un lépreux samaritain au milieu de neuf lépreux juifs ; mais cela est évidemment faux par rapport à la seconde, XIII, 22. Car comment saisir le moindre rapport entre cette indication, placée là par le narrateur, et ce qui précède (la parabole du levain) ou ce qui suit (la question sur le nombre des sauvés) ? Quant à la première et principale donnée (IX, 51), quelle relation Zahn peut-il découvrir entre la décision de Jésus de se rendre à Jérusalem et les deux torts de Jean, mentionnés l'un avant (sa

dureté vis-à-vis du croyant non disciple qui chassait les démons), l'autre après (la demande de faire descendre le feu du ciel sur la bourgade samaritaine), à moins que quelqu'un ne voulût prétendre que ces deux fautes du disciple bien-aimé ont découragé Jésus au point de l'engager à en finir et à s'en aller chercher la mort à Jérusalem ! Zahn prétend que la parole IX, 51 ne signale nullement une coupure dans le cours de ce passage tout consacré à l'éducation des apôtres. Pour moi, dans toute la narration évangélique, je ne connais pas une coupure plus profondément marquée et indiquant plus nettement un nouveau commencement du récit.

Je dois encore mentionner trois explications intéressantes qui ont été données de ce grand morceau propre à Luc.

Schleiermacher y a vu (*Schriften des Lukas*, p. 161) un récit de voyage provenant de deux narrations dues à deux compagnons de Jésus, l'une décrivant le départ, IX, 51, avec ce qui l'a suivi, l'autre, l'arrivée à Jérusalem avec tout ce qui l'a précédée. Luc aurait combiné en un ces deux récits. Mais il faudrait pour cela qu'il eût commencé par retrancher la fin de l'un et le commencement de l'autre, procédé qui ne se comprend pas aisément. Toutefois, ce critique a raison quand il termine en disant : « Nous ne pouvons abandonner l'idée d'un récit de voyage. »

Wieseler a pensé que les passages où nous croyons trouver les jalons d'un récit de voyage suivi, marquent bien plutôt les points de départ de trois voyages différents, correspondant aux trois voyages mentionnés par Jean : le premier, IX, 51, identique au voyage à la fête des Tabernacles (Jean VII) ; le second, XIII, 22, répondant au voyage de Jésus à Béthanie depuis la Pérée (Jean XI) ; le troisième, XIII, 22, qui ne serait autre que le

dernier voyage à Jérusalem (Jean XII). Cette combinaison, d'une apparence séduisante, n'a pas eu de succès ; elle n'a été admise que par *Edersheim*, *Ellicot* et *Caspari (Chronolog.-geogr. Einl.* etc., p. 153). Elle est certainement insoutenable. Le départ, Luc IX, 51, fut très public, puisque Jésus était accompagné d'une multitude d'adhérents, parmi lesquels il choisit les septante disciples envoyés devant lui ; il ne peut donc être identifié avec le départ dont parle Jean pour la fête des Tabernacles (VII) ; car celui-ci eut lieu *comme en cachette*, dit Jean VII, 10, et Jésus ne fut alors accompagné probablement que par quelques-uns des apôtres. Quant aux deux dernières indications, Luc XIII, 22 et XVII, 11, il saute aux yeux qu'elles ne signifient nullement des départs nouveaux, mais uniquement la continuation du voyage dont IX, 51 avait indiqué le commencement.

Keil suppose que Luc, possédant encore beaucoup d'enseignements de Jésus sur la nature du Royaume divin, son mode de développement, les conditions nécessaires pour y entrer, etc., a jugé que l'intervalle entre la résolution de Jésus de quitter la Galilée et son arrivée à Jérusalem était le moment le plus favorable pour y placer tous ces enseignements, et cela sans prétention à un ordre chronologique quelconque. Mais n'aurait-il pas été plus simple d'allonger de quelques pages le récit du ministère galiléen, et Luc serait-il homme à renier ainsi volontairement son programme d'écrire selon l'ordre des faits ?

Nous sommes conduits par toutes ces raisons au résultat suivant :

Après avoir prêché en Galilée pendant une année complète, depuis le printemps (Luc VI, 1) jusqu'au printemps suivant (IX, 10-17), année précédée d'un temps indéterminé d'activité, d'abord en Judée, puis en Galilée, Jésus

sent que son travail en Galilée est à son terme et que le temps qui lui reste doit être consacré aux contrées de la Terre-Sainte qu'il a laissées jusqu'ici en dehors de son action, et plus particulièrement à la Judée. Pressé par ses frères (Jean VII, 1-9), il fait une courte apparition à Jérusalem à la fête des Tabernacles. Mais il s'y rend comme à la dérobée et de manière à surprendre les autorités, afin de ne pas leur donner le temps de prendre des mesures contre lui. Que fit-il à la suite de ce séjour? Le silence de Jean sur ce point laisse supposer qu'il revint en Galilée, tout comme après le séjour à la fête de Purim (Jean V, 47), où ce retour n'est point indiqué, mais est clairement supposé par tout le ch. VI. Si Jésus s'était rendu quelque part ailleurs, Jean n'eût pu manquer de l'indiquer, comme il indiquera bientôt le séjour en Pérée à la suite de la fête de la Dédicace (X, 40 et 41), et le séjour au désert d'Ephraïm après le voyage à Béthanie (XI, 54). Nous pouvons donc être certains qu'après la fête des Tabernacles, Jésus revint en Galilée ; et ce fut alors que commença le voyage que raconte Luc dans la partie de son évangile qui nous occupe. Dans la parole si remarquable IX, 51, Luc accentue avec force le caractère réfléchi et inébranlable de la décision que prit alors Jésus de se rendre à Jérusalem, tout en se rendant parfaitement compte du résultat final de cette démarche. Mais la question est de savoir quelle route il suivit dans ce voyage. Passa-t-il par la Samarie, comme il l'avait fait en revenant de Judée en Galilée (Jean IV, 1 et suiv.) ? Mais en suivant cette route il serait arrivé en quelques jours au but du voyage. Ce n'était pas ce qu'il voulait ; car il savait bien qu'il ne ferait ainsi qu'accélérer sa mort et abréger son œuvre (Jean VII, 6), et il comprenait que *les douze heures* de sa journée de voyage (Jean XI, 9) n'étaient pas encore à leur terme. Il choisit donc

l'autre chemin, le plus long, qui répondait le mieux au temps qui lui restait, et sur lequel il pouvait encore accomplir l'œuvre du Père. Il résolut de se rendre à Jérusalem en passant par deux contrées non encore visitées, la Galilée méridionale, adjacente à la Samarie, et la Pérée, où habitaient les descendants des tribus de Gad, de Ruben et de Manassé. Dans la première de ces deux contrées se trouvait la grande et fertile plaine d'Esdraélon, qui devait être alors extrêmement peuplée, d'après ce que Josèphe nous apprend de l'état général de la province à ce moment-là. Ce fut là le chemin qu'il suivit, avançant lentement de l'ouest à l'est vers la vallée du Jourdain et vers la Pérée; il était accompagné par le cortège de ses nombreux adhérents galiléens. Dans cette contrée limitrophe, entre la Galilée et la Samarie, il arriva dès le premier jour, à la nuit tombante, dans le voisinage d'un village samaritain, dont les habitants lui refusèrent l'hospitalité. Il dut donc aller chercher un peu plus loin un gîte dans quelque village juif du voisinage. Il est absurde de conclure de cette circonstance, comme le font *Meyer* et *Bleek*, que ce fut cette contrariété insignifiante qui l'empêcha de suivre le chemin de la Samarie et lui fit changer ainsi le plan qu'il s'était tracé. C'est à ce moment qu'il faut placer, comme nous l'avons vu, l'envoi des soixante-dix disciples qui devaient lui préparer la voie en éveillant l'attention publique. Il leur donna un rendez-vous en un point quelconque de la route qu'il allait suivre, tout en continuant lui-même le voyage avec les apôtres et le gros de la caravane[1].

Le retour de ces missionnaires improvisés, avec le rapport qu'ils lui firent, fut pour Jésus l'occasion d'un mo-

[1] Le terme ὑπέστρεψαν, *ils revinrent* (X, 17), ne signifie pas qu'ils revinrent en arrière, mais qu'ils vinrent *rejoindre* Jésus à l'endroit qu'il leur avait désigné.

ment d'épanchement et d'allégresse, tel que nous n'en connaissons guère d'autre dans sa vie, sauf peut-être les deux jours passés à Sychar (Jean IV, 43). Je crois pouvoir appeler ce morceau (X, 21-24) le chef-d'œuvre de Luc.

A la fin de ce chapitre, se trouve le récit de la visite de Jésus chez Marthe et Marie, incident qui s'explique, comme nous l'avons vu, par les deux visites de Jésus en Judée que Jean mentionne à cette même époque, la première en octobre (VII, 10), la seconde en décembre (X, 27); d'où il faut conclure que Jésus a interrompu le cours de son voyage galiléen, commencé après son retour de la fête des Tabernacles, et qu'au moment de celle de la Dédicace il a fait de nouveau une courte excursion dans la capitale. Alors peut avoir eu lieu la visite à Béthanie et avoir été prononcée la parabole du bon Samaritain. Puis Jésus aurait rejoint dans le district entre Samarie et Galilée (XVII, 11) la foule qui l'accompagnait; après quoi il traversa le Jourdain pour entrer en Pérée où, pendant ce temps, les septante disciples avaient préparé les esprits à son arrivée, et il aurait séjourné un certain temps dans cette province; ce serait là le séjour que mentionne Jean immédiatement après la fête de la Dédicace (X, 22 et 40-42), et c'est de là qu'il aurait été rappelé à Béthanie par les sœurs de Lazare malade (Jean XI).

Tout ce grand morceau de Luc (depuis IX, 51) est très important, non seulement au point de vue religieux, en raison de tous les enseignements précieux qui nous y sont conservés, mais aussi historiquement parlant, puisque, rapproché du récit de Jean, il nous fait connaître l'emploi de cinq à six mois du ministère de Jésus laissés presque en blanc dans le récit des deux premiers synoptiques.

La réalité de cette mission des septante disciples est fortement suspectée par la critique actuelle. *Baur* y a vu

une invention de Luc destinée à diminuer l'importance des Douze ; mais une telle intention ne peut être attribuée au narrateur, qui avait raconté avec une solennité toute particulière leur élection à l'apostolat. D'ailleurs, quand on se permet une invention semblable, c'est dans le but de l'exploiter ; or, ni dans la suite de l'évangile, ni dans les Actes, Luc ne fait de nouveau mention de ces septante disciples et ne leur attribue le moindre rôle. Il n'est plus parlé que des Douze, comme compagnons de Jésus et comme fondateurs de l'Eglise. *Holtzmann* et *Weiss* voient plutôt dans ce récit l'effet d'un malentendu. Luc aurait trouvé dans l'une de ses sources (soit le Proto-Marc, soit Marc lui-même) le récit de l'envoi des Douze, puis dans l'autre (le Matthieu araméen ou les Logia), le même récit; il aurait cru qu'il s'agissait de deux faits différents et les aurait juxtaposés. Mais, s'il trouvait dans les Logia ou dans le Matthieu primitif le discours prononcé à l'occasion de la mission des Douze, il devait l'y trouver figurant comme adressé à ces Douze, ainsi que nous le lisons dans Matthieu (X, 1-2) ; Marc, de son côté, n'est pas moins explicite sur ce point (VI, 7). Luc n'a donc pas pu se tromper, comme ces deux critiques le supposent, et même si nous admettons un pareil malentendu, il resterait à savoir d'où il a tiré ce nombre de 70 dont il n'y avait trace ni dans l'une, ni dans l'autre de ses sources. Il est remarquable que le fait de l'envoi des Septante, à la suite de celui des Douze, est rappelé par un écrivain du second siècle résolument anti-paulinien, l'auteur des *Reconnaissances Clémentines*, qui met dans la bouche de Pierre ces paroles (I, 40) : « Il nous a d'abord élus, nous Douze, qu'il a appelés apôtres ; puis il a élu encore soixante-douze autres parmi les disciples les plus fidèles. » Les Pères aussi parlent de plusieurs personnages (Barna-

bas, Sosthènes, etc.) qu'ils rangent (arbitrairement, il est vrai) parmi ces Septante. Nous avons expliqué la raison qui put provoquer à ce moment-là une telle mesure. *Weiss* a objecté, sans doute, la question adressée par Jésus aux Douze le soir du dernier souper : « Lorsque je vous ai envoyés sans bourse, ni besace, ni sandales, avez-vous manqué de quelque chose? Il lui dirent : De rien. » Mais si cette constatation n'a été faite par Jésus qu'à l'égard des Douze, c'est qu'eux seuls étaient présents à ce moment-là ; et cela n'empêche nullement que la même direction eût été donnée également aux Septante pour une mission semblable à celle des Douze.

A la suite de tous les faits qui ont signalé spécialement le moment du départ, nous lisons dans Luc une série d'incidents et d'enseignements qui, quoi qu'en ait dit *Weizsaecker*, ne présentent entre eux aucune espèce de liaison logique ou systématique et qui ont simplement le caractère de scènes de voyage variées, telles qu'elles se succédaient accidentellement.

Jésus, peut-être un jour avant de se remettre en route, prie à l'écart et, sur la demande d'un disciple, enseigne l'oraison dominicale et encourage ses auditeurs à la prière persévérante par la promesse de l'exaucement et la parabole de l'ami indiscret (XI, 1-13). Cet enseignement est inséré par Matthieu dans le sermon sur la montagne, évidemment d'une manière moins vraisemblable (ce qui n'empêche pas toutefois d'admettre que la teneur de l'oraison dominicale ait pu être plus exactement conservée chez lui que chez Luc). Les images de *chercher* et de *heurter*, dans le discours suivant, qui se rattachent si naturellement à la parabole de l'ami cherchant et heurtant de nuit à la porte de son ami, ont chez Luc un à-propos qui manque absolument dans Matthieu (VI, 8-13 et VII, 7-11).

Un possédé muet se présente et Jésus le guérit. Les uns dans la foule l'accusent de chasser les démons par Béelzébub ; les autres voudraient le voir opérer une fois un miracle dans le domaine céleste. Jésus répond successivement aux uns et aux autres ; cette double réponse est interrompue par un épisode plein de fraîcheur et d'actualité ; une femme célèbre avec enthousiasme le bonheur de celle qui a mis au monde un tel fils. *Reuss* observe que ce petit trait, d'ailleurs sans importance, porte au plus haut point le cachet de l'authenticité et de l'originalité (XI, 14-36).

Un pharisien invite Jésus à un repas ; il est immédiatement scandalisé de ce que son hôte se mette à table sans s'être lavé les mains. Jésus reproche alors aux pharisiens de nettoyer avec soin le dehors et de ne pas travailler à la purification du dedans. Là-dessus s'engage une vive altercation á laquelle prend part bientôt un docteur de la loi au nom de toute sa caste. Jésus exprime son indignation sur l'hypocrisie pharisaïque et sur l'orgueil égoïste des docteurs, et va jusqu'à menacer la génération qui l'entoure d'avoir à répondre devant Dieu de tout le sang innocent versé depuis le commencement du monde. Une partie de ces paroles sont placées par Matthieu dans le grand discours de condamnation prononcé à Jérusalem contre les scribes et les pharisiens (Matth. XXIII), tandis que Luc et Marc ne mentionnent à ce moment-là qu'une courte apostrophe.

La scène violente qui venait de se passer avait retenti au dehors ; une grande foule (des *myriades*, dit Luc) s'était rassemblée, tellement que les gens se foulaient les uns les autres ; Jésus proclame alors hautement que toute hypocrisie sera démasquée ; il rassure en même temps ses amis en leur déclarant, en face de cette foule hostile, qu'ils n'ont rien à craindre de la haine des hommes, que la pu-

nition de Dieu est la seule chose à redouter et que sa Providence veille sur les siens. Peut-être la parole sur le péché contre le Saint-Esprit, que mentionne ici Luc, n'est-elle pas aussi bien placée dans ce contexte que dans celui de Matthieu (XII, 31 et 32) et de Marc (III, 28-29).

Un homme survient qui en appelle à l'arbitrage de Jésus dans une question d'héritage. Jésus profite de cette circonstance pour montrer à la foule, témoin de cette demande, l'impuissance de la richesse à donner la vie en quelque sens que ce soit. Puis, s'adressant à ses disciples (XII, 22), il les engage à se confier aux soins de la Providence, à ne pas craindre de mettre leurs biens terrestres au service de l'amour, emploi qui leur procurera un trésor bien plus excellent. Il prévoit une crise qui se déchaînera sur la terre par l'effet de son œuvre; il hâte même de ses désirs le moment de consommer le sacrifice douloureux qui peut seul en assurer la réalisation; enfin il invite ses auditeurs à chercher la réconciliation avec Dieu avant que le tribunal se dresse devant eux. Cette dernière parole est insérée par Matthieu dans le sermon sur la montagne (V, 25 et 26), où elle a trait à la réconciliation des hommes entre eux. L'application faite par Luc est certainement préférable.

A ce moment arrivent de Judée des Galiléens, annonçant le crime que vient de commettre Pilate en faisant égorger quelques-uns de leurs compatriotes qui offraient un sacrifice dans le parvis. Jésus déclare alors qu'en cas de non conversion tous les Galiléens sont menacés d'un traitement semblable (par le glaive des armées romaines). Puis il tire un avertissement analogue, à l'égard des habitants de Jérusalem, d'un accident arrivé dans le voisinage de cette ville. Le coup qui menace le peuple juif et que font pressentir ces catastrophes n'est retardé que par l'inter-

cession et le travail de celui-là même qui l'annonce en ce moment ; c'est ce que signifie la parabole du figuier stérile (XIII, 6-9). Il est d'usage aujourd'hui d'identifier avec cette parabole le récit de la malédiction du figuier, rapportée par Marc et Matthieu et omise par Luc. Mais il y a bien plutôt contraste entre ces deux passages : d'un côté, un figuier préservé par la prière du vigneron ; de l'autre, un figuier périssant immédiatement par la parole de malédiction prononcée par ce même vigneron ; d'un côté, le salut du peuple envisagé encore comme possible ; de l'autre, une condamnation sans appel ! Comment est-il possible de fondre deux traits de nature si opposée ?

Dans le cours du voyage, Jésus ne manquait pas de fréquenter les synagogues le jour du sabbat. Dans une pareille circonstance, il guérit une femme courbée depuis longtemps par la maladie. Le chef de la synagogue s'indigne de cette œuvre accomplie en un pareil jour. Par un argument *ad hominem* populaire et écrasant, Jésus lui ferme la bouche ; la foule triomphe et Jésus prononce à cette occasion les deux paraboles sur la puissance du Royaume de Dieu, celle du grain de semence de moutarde et celle du levain, toutes deux proclamant la victoire assurée à l'Evangile sous deux aspects différents. Elle font partie de la grande collection de paraboles (Matth. XIII).

La remarque XIII, 22 constate la continuation du voyage. Un homme interroge Jésus sur le nombre des sauvés ; Jésus répond, comme il le fait aux questions de curiosité, par un appel à la conscience. La présence du Messie au milieu d'Israël n'empêchera pas le rejet de ce peuple, s'il refuse d'accepter les conditions du salut, humiliantes pour l'orgueil naturel et mortifiantes pour la chair, qu'impose l'Evangile. Les païens croyants remplaceront en ce cas Israël dans le Royaume divin. Matthieu rapporte

ces mêmes paroles beaucoup plus tôt (VIII, 11-12), à l'occasion de la foi du centenier de Capernaüm ; elles conviennent peut-être mieux à l'époque plus avancée où les place Luc.

Quelques pharisiens, d'accord sans doute avec Hérode qui désire débarrasser son pays de l'agitation populaire causée par le passage de cette foule, avertissent Jésus du danger qu'il court ; car, disent-ils, Hérode a formé le dessein de le faire mourir. Jésus discerne la ruse que cache cette démarche : il la signale en désignant dans sa réponse le roi Hérode par le terme de *renard* (v. 32). Sa réponse à la menace des pharisiens est pleine de dignité : Hérode peut se tranquilliser ; l'œuvre de Jésus dans son royaume touche à sa fin (« *aujourd'hui et demain,* » v. 32). Mais ce n'est pas à ce roi qu'il appartient de l'abréger, même d'un jour ; Jésus a un maître supérieur à lui (« *aujourd'hui, demain et le jour suivant,* » v. 33). On peut à peine comprendre comment *Wieseler* a pris à la lettre cette locution : « aujourd'hui et demain, » et conclu de cette parole que Jésus n'était plus qu'à trois journées de chemin de Jérusalem. Mais ce qui est plus inconcevable encore, c'est que *Holtzmann*, dans la Synopsis de Huck, ait intitulé ce morceau : *Départ de Galilée*, comme si c'était ici seulement que commençait le voyage. — L'allocution poignante à Jérusalem comme à la ville à qui est échu le monopole du meurtre des prophètes, me paraît, quoi qu'on en pense généralement, mieux placée à distance de cette ville qu'au milieu d'elle, comme la place Matthieu (XXIII, 37).

Suit le récit d'un repas chez un chef pharisien en un jour de sabbat. Nous suivons en quelque sorte par le récit de Luc toutes les phases du repas. Dès l'entrée dans la maison se découvre un piège tendu à Jésus : un hydropique

se tient là, attendant la guérison. Jésus le renvoie guéri, en justifiant de nouveau cette œuvre sabbatique par un argument *ad hominem*, mais différent du précédent (XIII, 15. 16) et finement approprié, cette fois encore, à la nature de la maladie. On prend place à table, ce qui donne lieu à une leçon d'humilité que provoque le choix des places par les convives. On est assis à table ; Jésus, observant la composition de l'assemblée, fait comprendre au maître de la maison comment pourrait agir une charité supérieure à la sienne. A l'occasion d'une parole optimiste de l'un des convives, il raconte la parabole du grand banquet. Une parabole analogue se lit Matth. XXII, 1-14. *Weiss* pense que ce sont là deux formes différentes de la même parabole, et que la différence provient de ce que Luc a voulu introduire dans le tableau l'annonce de la vocation des Gentils. Il y a cependant entre les deux récits d'autres différences encore plus remarquables. Dans Luc, il s'agit d'un simple particulier invitant des amis ; dans Matthieu, c'est un roi célébrant les noces de son fils. Le refus des invités chez Luc est une simple impolitesse et n'entraîne d'autre conséquence que leur remplacement par d'autres convives ; dans Matthieu, c'est un symptôme de révolte préméditée, qui a pour conséquence la destruction de la ville où habitent les rebelles ; c'est l'annonce du jugement de Jérusalem. *Beyschlag* dit à ce sujet : « J'avoue que je ne puis comprendre comment ces deux formes si divergentes pourraient provenir d'une forme unique fondamentale, que les deux évangélistes auraient eue sous les yeux. » N'est-il pas en effet plus naturel d'admettre que Jésus s'est servi deux fois de la même image et que la seconde fois, à un moment plus avancé de l'incrédulité nationale, il a donné au tableau une couleur plus sombre, un caractère plus menaçant, en rapport avec la

situation aggravée que nous trouvons dans Matthieu (XXII, 1 et suiv.)?

La marche continue; Jésus est accompagné d'une multitude qui se presse autour de lui. Loin de se laisser éblouir par ce succès apparent, il met ses auditeurs en garde contre un enthousiasme superficiel et une profession de foi irréfléchie, qui pourraient avoir pour eux des conséquences plus graves qu'ils ne pensent. Il s'agit d'une œuvre considérable à poursuivre jusqu'à son terme : d'un grand édifice à construire, d'une guerre à livrer à un ennemi plus fort que soi. Avant d'entreprendre une pareille tâche, il faut être décidé à l'achever, fût-ce au prix de toute sa fortune, fût-ce même au prix de sa vie. Sinon, il vaudrait mieux reculer pendant qu'il en est temps, afin de ne pas s'exposer au ridicule en laissant là un édifice inachevé, ou à la honte en demandant la paix à l'ennemi qu'on avait bravé (XIV, 25-35).

Dans cette foule, se trouve un groupe de péagers, auxquels Jésus fait un bienveillant accueil et au repas desquels il ne refuse pas de s'associer. Ils se sont émus de ses appels à la repentance et leur cœur s'ouvre avec bonheur aux promesses de grâce par lesquelles il les relève. Un groupe de pharisiens épie ce qui se passe et en tire occasion de suspecter la moralité de Jésus lui-même. Cette situation (XV, 1. 2) jette un jour complet sur les trois paraboles que Jésus prononce en ce moment. On a voulu voir dans la personne de l'enfant prodigue, non les péagers, mais les païens, et dans celle du fils aîné, non les pharisiens, mais les Juifs. Cet essai de donner à cet admirable tableau des compassions divines une couleur anti-judaïque et systématique n'a pas réussi.

Jésus avait stigmatisé l'orgueil et la dureté pharisaïques dans la personne du fils aîné. A l'adresse de ces mêmes

pharisiens, mêlés au cortège, il raconte encore deux paraboles, celle de l'économe infidèle et celle du mauvais riche (XVI). Elles forment un contraste. La première montre l'usage prudent à faire des biens terrestres, pendant qu'on les possède, afin d'en jouir encore quand on ne les aura plus. L'infidélité de l'économe, enfant de ce siècle, devient aux yeux de Jésus comme l'image renversée de la fidélité de l'enfant de lumière dans l'usage des biens qu'il tient de l'unique et divin propriétaire (XVI, 10). La seconde montre aux riches comment l'emploi, innocent en apparence, mais en réalité criminellement égoïste, qu'ils font de leurs biens, leur prépare une rétribution prochaine et terrible. *Renan* prétend que c'est le fait même de la richesse que Jésus condamne dans cette parabole, et qu'il faut l'appeler, non celle du mauvais riche, mais celle du riche. Mais dans ce cas Jésus aurait dû se borner à décrire le bien-être du riche ; il n'eût pas été nécessaire de joindre à ce tableau le trait si saillant de son indifférence et de sa dureté envers Lazare ; et surtout Jésus eût dû se garder de faire du richissime Abraham le type des Israélites pieux et bienheureux. La condamnation du riche ne vient pas de sa richesse, mais de ce qu'il n'a pas écouté Moïse et les prophètes (v. 29 et 31), pour faire de son bien, selon leurs préceptes, l'emploi conforme à la charité.

Entre ces deux paraboles, Luc place un morceau qui les explique et les unit plutôt qu'il ne les sépare ; il caractérise les pharisiens comme des *amateurs de l'argent* (φιλάργυροι ὑπάρχοντες, XVI, 14) et fait ainsi comprendre le but de ces deux tableaux, dont l'un indiquait le bon usage de l'argent, et l'autre, l'abus qu'on en peut faire, sans pourtant commettre rien de positivement criminel (v. 14). A cette remarque de son propre fonds, l'évangéliste rattache quelques paroles de Jésus qui sont plutôt des apho-

rismes détachés, qu'un discours suivi. Elles font l'effet de notes prises accidentellement et sans suite, et qui sont tombées ainsi entre les mains de Luc. Elles concernent d'abord, comme nous venons de le voir, les pharisiens. Jésus répond à leurs moqueries en les avertissant que l'admiration des hommes, bien loin de les sauver, attire d'autant plus sur leur hypocrisie l'indignation de Dieu qui connaît les cœurs. Mais qu'ils se le disent bien, la venue de Jean-Baptiste met fin à leur criminelle domination en Israël, ainsi qu'au formalisme légal sur lequel elle s'appuie. Un temps nouveau commence; le Royaume des cieux est dès maintenant ouvert à tous par l'Evangile, et quiconque y aspire, peut s'en emparer. Non que la loi puisse jamais être simplement mise de côté; elle reste comme la base du jugement que chacun doit porter sur soi-même et comme la règle que Dieu appliquera (v. 29). La sévérité de cette règle sera même renforcée; ainsi le divorce suivi d'un nouveau mariage, qui était autrefois toléré, sera désormais interdit. Il est clair que ce discours à bâtons rompus n'a pu être tenu ainsi par Jésus. Ce sont là quelques déclarations, occasionnellement recueillies. Nous le constatons aisément par rapport à la dernière (v. 18), qui n'est autre chose que le résumé de l'entretien de Jésus avec certains pharisiens sur le divorce (Matth. XIX, 3-12; Marc X, 2-12), entretien qui avait eu lieu, d'après ces deux évangélistes, peu après le départ de Galilée et qui avait peut-être été provoqué par la conduite du roi Hérode Antipas. Il est plus difficile d'expliquer comment est venue s'égarer ici la parole sur la permanence de la loi que Matthieu place, avec raison sans doute, dans le sermon sur la montagne (V, 18). La parole relative à l'ouverture du Royaume divin depuis Jean-Baptiste se retrouve aussi, dans un contexte plus naturel, paraît-il,

dans le discours de Jésus sur le Précurseur (Matth. XI, 12 et 13).

Le même genre de composition par morceaux détachés reparaît peu après, au commencement du ch. XVII ; nous trouvons là quatre courtes paroles dont il est impossible de deviner l'occasion et de saisir la liaison. Qu'on en juge : il s'agit 1° du scandale, 2° du pardon des offenses, 3° de la puissance de la foi, 4° de l'absence de tout mérite acquis par l'obéissance humaine. Ces paroles hétérogènes sont jetées là, l'une à côté de l'autre, sans aucune indication particulière. C'est un fait significatif ; il prouve que quand Luc ne possédait pas dans ses sources orales ou écrites l'indication de la situation dans laquelle Jésus avait prononcé une parole, il ne se permettait pas de combler cette lacune à l'aide de sa propre imagination, comme le prétendent la plupart des critiques actuels. Luc possédait là comme un fond de portefeuille, qu'il a reproduit sans y rien ajouter. La simplicité d'un tel procédé n'est-elle pas la meilleure garantie de la fidélité des courtes notices qui précèdent la plupart des enseignements rapportés dans ce récit de voyage ?

Jésus s'avance lentement vers le Jourdain en traversant le district où confinent la Galilée et la Samarie (XVII, 11). Ici a lieu la guérison des dix lépreux, parmi lesquels se trouve le Samaritain reconnaissant, mêlé à neuf Juifs ingrats.

Des pharisiens interrogent Jésus sur l'époque de la venue du Règne de Dieu ; Jésus leur répond qu'il est déjà là, mais qu'il vient invisiblement. Puis, s'adressant *à ses disciples* (v. 12), il leur déclare que, sous la forme visible et glorieuse sous laquelle ils attendent son avènement, ils auront à l'attendre longtemps ; car il s'écoulera de longs jours, durant lesquels ils soupireront après cette grande

manifestation, sans la voir se réaliser ; jours pleins de séductions pour les croyants, jours de complète mondanité pour les non croyants, semblables à ceux qui précédèrent le déluge et la destruction de Sodome. Tout ce discours s'applique exclusivement à la Parousie *(la venue du Fils de l'homme*, v. 24). Il se retrouve en partie Marc XIII et plus complètement Matth. XXIV; mais, chez tous deux, joint à la prophétie sur la ruine de Jérusalem et placé avec celle-ci à l'avant-veille du jour de la Passion. Nous retrouvons ici le procédé ordinaire des deux évangélistes, dont l'un, Luc, met les paroles de Jésus à leur place historique, tandis que l'autre, Matthieu, réunit dans de grands corps de discours les matières plus ou moins homogènes.

A la suite de ce discours, Luc rapporte deux paraboles, l'une, celle de la veuve et du juge inique, relative à la persévérance dans la prière, vertu qui sera nécessaire à l'Église, en raison du long temps qui s'écoulera jusqu'à la Parousie (comp. XVIII, 8) ; l'autre, celle du pharisien et du péager, qui prouve que parmi ses disciples Jésus discernait aussi parfois l'esprit de propre justice.

Jésus traverse un hameau ; des parents lui apportent leurs petits enfants pour qu'il les bénisse. Les disciples cherchent à les éloigner ; mais Jésus s'y oppose. D'après Luc, il *réprimande* les disciples (ἐπετίμησε) ; le terme employé par Marc est plus fort : il s'indigne, se fâche (ἠγανάκτησε). Matthieu dit simplement : *Il dit* (εἶπε).

C'est à ce moment (XVIII, 15) que le récit de Luc rejoint celui des deux autres synoptiques, dont il s'était séparé depuis le départ de Galilée pour faire place à une narration plus complète des nombreux incidents du voyage. D'après Matthieu (XIX, 1) et probablement aussi d'après Marc (X, 1), Jésus se trouvait alors en Pérée ; les trois

synoptiques se rencontrent sur ce point avec le récit de Jean, suivant lequel, après la fête de la Dédicace, Jésus fit un séjour dans cette province (X, 40-42).

Chez Luc, comme chez Marc et Matthieu, la bénédiction des enfants est suivie de la rencontre du jeune homme riche et des entretiens avec les disciples sur le renoncement et les dédommagements qui lui sont assurés. Dans Matthieu, suit la parabole des ouvriers appelés à différentes heures et également rétribués, qui est omise par Marc et Luc. Puis, dans tous les trois, Jésus annonce de nouveau ses prochaines souffrances et son rejet par les autorités juives. Chose étrange! Cette annonce est suivie chez Marc et Matthieu de la demande ambitieuse soit des fils de Zébédée (Marc), soit de leur mère en leur faveur (Matthieu). N'ont-ils donc pas compris ce que Jésus vient de dire au sujet de son prochain rejet? Oui, car ils acceptent d'y être associés. Mais ils l'envisagent comme momentané et voient sans doute dans sa résurrection qu'il leur annonce l'image d'une réhabilitation glorieuse. Luc omet ce trait; l'ignorait-il? Cela ne serait pas possible si, comme un si grand nombre l'admettent aujourd'hui, il avait composé son récit au moyen de celui de Marc ou de Matthieu et surtout de tous les deux. Dans ce cas il faudrait conclure de cette omission qu'il ne cherche pas à charger les apôtres, mais plutôt à les ménager.

A ce moment du voyage, Marc décrit en traits frappants (X, 22) Jésus marchant hardiment en tête du cortège et les apôtres le suivant à distance, étonnés et craintifs. Ce petit tableau, dû à Marc, mais qui manque chez Luc, s'accorde bien avec la parole de Thomas, au moment où Jésus se rendait de Pérée à Béthanie (Jean XI, 16). — Guérison d'un aveugle avant d'entrer à Jéricho; Matthieu parle de deux (Marc d'un seul, nommé Bartimée), comme guéris à

la sortie de la ville. Visite chez Zachée ; trait particulier à Luc.

Jésus, voyant en ce moment la foule remplie des plus glorieuses espérances, comme si le règne messianique allait commencer à son arrivée dans la capitale (comp. XIX, 11), cherche à calmer cette exaltation en leur faisant comprendre par la parabole des marcs que toute une économie de travail doit précéder celle de la gloire qu'ils croient si proche, et que ce sera le degré de la fidélité de chacun dans la première qui déterminera celui de sa récompense dans la seconde. Cette parabole, analogue à celle des talents (Matth. XXV), en diffère cependant sur quelques points essentiels, mais surtout quant à la pensée dominante : dans celle des talents, sommes de valeurs différentes confiées aux serviteurs, mais parité dans la récompense accordée à la fidélité ; dans celle des marcs, mêmes sommes confiées à tous les serviteurs, beaucoup plus nombreux, mais différence dans les degrés de la récompense accordée à la fidélité et punition plus sévère à l'égard de ceux qui ont délibérément agi contre les intérêts du maître.

§ 6.

LE SÉJOUR A JÉRUSALEM

(XIX, 29-XXI, 38).

Le verset 28 : « Et en disant cela, il marchait devant eux, montant à Jérusalem, » forme la transition du séjour à Jéricho à l'entrée dans Jérusalem. C'est la conclusion du récit de voyage, répondant à la résolution indiquée IX, 51.

Ce dernier séjour de Jésus à Jérusalem, le seul que

racontent les synoptiques, comprend trois faits principaux : 1° l'entrée de Jésus et de son cortège (XIX, 29-44); 2° le règne messianique de Jésus dans le temple (XIX, 45-XXI, 4); 3° l'annonce de la ruine de Jérusalem et du peuple juif (XXI, 5-38). La relation entre ces trois faits se comprend d'elle-même.

A et B. *L'entrée dans la capitale et le règne dans le temple* (XIX, 29-XXI, 4).

D'après le récit des trois synoptiques, il semblerait que Jésus ait accompagné immédiatement la caravane des pèlerins jusqu'à Jérusalem, tandis que, d'après Jean (XII, 1-8), il s'arrêta le soir à Béthanie, où un repas lui avait été préparé par ses amis, et ce ne fut que le lendemain qu'il fit son entrée dans la capitale, au jour appelé *Jour des Rameaux*.

Trois traits frappants distinguent ici le récit de Luc : le souffle d'enthousiasme qui s'empare de la foule des disciples accompagnant Jésus ; sa réponse écrasante aux murmures des pharisiens ; l'accès de sanglots qui le saisit à la vue de la ville et à la pensée du sort qui l'attend. Ces trois traits inimitables révèlent à la fois l'excellence et l'indépendance des sources de Luc. L'expulsion des vendeurs, que Jean place tout au commencement (ch. II), est rapportée ici par les trois synoptiques. Chacune des deux situations peut être défendue par des raisons à peu près équivalentes. Cependant, le fait que les synoptiques ne racontent que ce dernier séjour à Jérusalem, et que, par conséquent, à moins d'omettre complètement cette scène importante, ils devaient nécessairement la placer dans ce séjour, est un motif de préférence en faveur du récit de Jean.

Jésus s'en va passer la nuit à la montagne des Oliviers.

A l'occasion de son retour au temple, le lendemain matin, se place, d'après Mathieu et Marc, la malédiction du figuier stérile qu'omet Luc ; celui-ci décrit en échange la faveur dont le peuple entoure Jésus et l'inquiétude croissante des chefs.

Ici les trois synoptiques rapportent l'interrogatoire officiel que fait subir à Jésus une délégation du Sanhédrin au sujet de l'autorité qu'il s'arroge. La réponse de Jésus, qui en appelle au témoignage de Jean-Baptiste, ferme la bouche à ces envoyés ; et Jésus déclare alors au peuple, dans la parabole des vignerons, la cause de la haine dont il est l'objet de la part des chefs ; il dévoile à l'avance le crime que ceux-ci se préparent à commettre et le châtiment terrible qui en résultera. Les différents partis de ses adversaires, pharisiens, Hérodiens, sadducéens, se concertent pour lui poser des questions qui seront autant de pièges. La plus grave et la plus compromettante est celle des pharisiens et des Hérodiens réunis, qui porte sur le tribut à payer à César, question semi-religieuse et semi-politique, à laquelle il semble que Jésus ne puisse répondre sans s'exposer soit au jugement du gouverneur, soit au mécontentement du peuple. La question des sadducéens sur la résurrection des corps fait plutôt l'effet d'une frivole plaisanterie, propre à ridiculiser le sujet auquel elle se rapporte et celui à qui elle est adressée. Enfin, après une question d'un scribe bien disposé sur le commandement de la loi le plus important (fait omis par Luc), Jésus interroge à son tour ; il pose aux scribes une question relative à deux qualités du Messie, en apparence contradictoires, celle de *fils de David*, qu'ils lui attribuent, et celle de *Seigneur de David*, que ce roi lui-même lui attribue. Leur refus de répondre ou leur impuissance à le faire donne à Jésus l'occasion de mettre le peuple en garde

contre le caractère orgueilleux et hypocrite de ces docteurs. Au lieu de ce discours sévère, mais très bref, chez Luc, s'en trouve un dans Matthieu (ch. XXIII), beaucoup plus long, où l'on retrouve une partie de celui que Luc avait rapporté dans le récit d'un repas en Galilée (XI, 37 et suiv.). Il me paraît probable que, dans ce cas comme dans d'autres, Matthieu a réuni des matériaux, appartenant à des circonstances différentes, dans un discours unique qu'il place au moment qui lui paraît le plus opportun. Le récit de Marc confirme la forme abrégée que nous trouvons dans Luc.

Luc et Marc font ici ressortir le contraste entre la conduite des riches, qui ne mettent au tronc qu'une faible part de leur superflu, et celle de la veuve qui y met, comme ils disent tous deux, de son *déficit* (τῆς ὑστερήσεως ou τοῦ ὑστερήματος).

C. *Le discours sur le temps qui doit s'écouler entre le départ du Christ et son retour final* (XXI, 5-37).

A la suite des scènes de ce jour laborieux, Jésus s'était assis dans le parvis où il avait été témoin de l'aumône de la veuve. Sur la remarque d'un des disciples qui faisait ressortir les magnificences du temple et des offrandes qui y étaient exposées, Jésus annonce la ruine qui va fondre sur toutes ces merveilles. Luc ne rapporte pas sa sortie du temple à la suite de cette menace; mais le discours suivant ne peut avoir été tenu en public, et Matthieu (XX, 1) mentionne expressément ce départ. Jésus va s'asseoir avec quelques-uns de ses disciples — Marc seul les nomme : Pierre, Jacques, Jean et André — en face du temple, sur la montagne des Oliviers; et là, en réponse à une question des disciples provoquée par la parole qu'il vient de prononcer, Jésus leur expose ce qui se passera pour les

croyants à la suite de sa prochaine séparation d'avec eux; les apôtres représentent en ce moment devant lui tous les croyants jusqu'à son retour.

J'ai examiné, à l'occasion du ch. XXIV du premier évangile (p. 178-194), les questions qui se rapportent à cette prophétie. Elle traite d'abord des circonstances douloureuses qui suivront pour les croyants le départ de Jésus (Matth. XXIV, 4-14); puis suit l'annonce de la ruine de Jérusalem, de la destruction du temple et de la dispersion du peuple juif (v. 15-22). A la disparition de l'Etat israélite succèdera une période troublée par l'apparition de faux prophètes et de faux Christs, durant laquelle les croyants anxieux attendront avec impatience la Parousie (v. 23-28). Ce temps de tribulation aboutira à l'avènement du Christ, qui sera pour le monde un moment de terreur sans pareille, et pour les élus le signal de leur délivrance et de leur rassemblement glorieux (v. 29 et suiv.).

Voilà, si je ne me trompe, d'après Matthieu XXIV et Marc XIII, le cours général de la prophétie. Il me paraît que l'on commet généralement la grande faute de ne tenir à peu près aucun compte des paroles importantes qui, dans ces deux comptes-rendus, s'interposent entre la ruine de Jérusalem et la Parousie et qui décrivent en peu de mots l'état des choses pour l'Eglise et le monde entre la première et la seconde venue du Seigneur (Matth. XXIV, 23-28; Marc XIII, 21-23). Ce temps est celui où l'Eglise, la veuve de la parabole, crie à Dieu nuit et jour pour obtenir sa délivrance (Luc XVIII, 6).

Le cours de la prophétie est à peu près le même dans Luc : d'abord les tribulations qui précèderont la ruine de Jérusalem (XXI, 5-19); puis la disparition de l'Etat juif (v. 20-24); et, après un intervalle appelé *les temps des Gentils*, le retour glorieux du Christ (v. 25-28).

La différence principale entre Luc et les deux autres synoptiques est la parole Luc XXI, 24, où Jésus dit que « Jérusalem sera foulée par les Gentils jusqu'à ce que les temps des Gentils soient accomplis. » Cette parole annonce évidemment qu'un temps plus ou moins considérable, destiné aux Gentils, séparera la ruine de Jérusalem d'avec la Parousie ; et l'on prétend communément que c'est ici une adjonction, due à la plume de Luc, qui, écrivant à une époque plus ou moins postérieure à la ruine de Jérusalem, a voulu corriger les deux autres évangiles qui rattachaient trop étroitement la Parousie à cet événement. Mais nous venons de constater positivement que, chez Marc et Matthieu aussi, entre ces deux événements s'interpose toute une période nécessairement parallèle à ces *temps des Gentils* dont parle Luc. Et comment, en effet, Jésus, qui connaissait les prophéties de l'Ancien Testament si nombreuses annonçant la conversion de toutes les nations du monde à Jéhova, n'aurait-il pas cru à une époque destinée à l'accomplissement de ces prophéties et aurait-il fermé toute possibilité à leur réalisation en rattachant sans aucun intervalle la fin des choses à la ruine du peuple juif? D'ailleurs, ce n'est pas seulement dans notre passage que, d'après Luc, Jésus a fait pressentir un tel intervalle. Nous avons vu au ch. XVII, qui traite spécialement de la Parousie, qu'il s'est exprimé ainsi en parlant aux disciples (v. 22 et 23) : « Des jours viendront où vous désirerez de voir un des jours du Fils de l'homme, et vous ne le verrez pas ; et l'on vous dira : Le voici, ici ! le voilà, là ! N'y allez pas et ne courez pas après eux ! » De même, dans la parabole des marcs (XIX, 12-27), le maître qui part pour aller recevoir la royauté doit faire pour cela un lointain voyage (v. 12), et pendant ce temps ses serviteurs doivent fournir par leur travail la mesure de leur fidélité

respective. Enfin, dans la parabole de la veuve et du juge inique (XVIII, 1-8), l'Eglise, privée de son époux, doit en appeler avec persévérance à l'intervention de son libérateur qui tarde longtemps à venir, ajoutons : si longtemps même que Jésus exprime une crainte, c'est que, pendant ce long temps d'attente, la foi et la prière de l'Eglise ne viennent à faiblir et même à cesser tout à fait, de telle sorte qu'au moment de son retour il n'y ait plus ici-bas personne pour l'attendre et pour l'accueillir (v. 8).

N'est-il pas évident, par toutes ces paroles, que Luc ne peut pas avoir semées à l'avance de son propre chef pour préparer celle de notre v. 24, que celle-ci exprime fidèlement la pensée de Jésus lui-même ? Il paraît donc nécessaire d'admettre que, dans ce cas comme dans une foule d'autres, Luc a été plus complètement et plus exactement renseigné que les deux autres évangélistes.

Sans doute, il reste la parole étonnante du v. 32 : « En vérité, je vous dis que cette génération ne passera point que toutes ces choses ne soient arrivées. » Je crois avoir donné sur ce point les explications nécessaires, p. 187-190. Il me paraît, en effet, sinon certain, du moins probable, que cette parole, comme celle de Matthieu X, 23, ne peut avoir été appliquée par Jésus lui-même qu'à la ruine de Jérusalem ; c'est ce qui résulte, pour la seconde, de l'expression : *les villes d'Israël*, Matth. v. 23.

Le terme : *les temps des Gentils* (καιροὶ ἐθνῶν), est remarquable. Plusieurs l'entendent dans ce sens : les temps durant lesquels il est donné aux Gentils de dominer sur Jérusalem. Mais dans ce cas la phrase serait bien tautologique ; Jésus annoncerait que Jérusalem sera foulée par les Gentils durant tout le temps accordé aux Gentils pour la fouler !

De plus, s'il ne s'agissait du temps qu'au point de vue

de la durée, le terme χρόνος eût mieux convenu que celui de καιρός qui indique toujours une certaine opportunité ; enfin le pluriel (καιροί) ne signifierait rien dans le sens que nous combattons, à moins qu'on ne l'entendît de la série des peuples différents qui se succèderont dans la domination de la Terre-Sainte, idée qui est ici bien peu naturelle. Le terme de καιροί indique plus naturellement la succession des moments favorables réservés à chaque peuple païen pour entendre l'Evangile et accepter le salut offert. Cette expression ainsi comprise répond parfaitement à celle de Luc XIX, 44, où Jésus menace Jérusalem de la ruine « parce qu'elle n'a pas connu *le temps de sa visitation* (τὸν καιρὸν τῆς ἐπισκοπῆς σου). » Comme Israël a eu son καιρός, son occasion de salut, pendant la vie du Sauveur, qui a été pour ce peuple le moment de la visite divine, ainsi tous les peuples de la terre doivent avoir avoir aussi leur moment favorable, durant lequel l'occasion de saisir le salut leur sera successivement offerte. Le jour où ces καιροί prendront fin coïncidera, d'après Rom. XI, 25 tout comme d'après notre passage, avec celui où Israël sera converti et rétabli dans sa position de peuple élu. Sa période d'endurcissement, déclare Paul, durera « jusqu'à ce que la plénitude des Gentils soit entrée (ἄχρις οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ). » — Tout le cours de l'histoire du monde durant ces dix-neuf siècles est comme la contrépreuve de cette parole, que l'on ne peut accuser d'être une prophétie *post eventum*.

§ 7.

LA PASSION

(XXII et XXIII.)

D'une manière générale, le récit de Luc marche dans cette partie parallèlement à celui des deux autres ; mais, tandis que ces deux derniers présentent à peu près le même contenu et la même teneur, celui de Luc en diffère presque à chaque pas soit par des omissions, soit par des traits nouveaux qui lui sont particuliers et qui parfois lui sont communs avec le récit de Jean (comp. XXII, 3; 24-27; 32; 39; 50; XXII, 6; XXIV, 4; 36 et suiv.). Aussi quelques-uns de ceux qui, comme *Reuss* et *Weiss,* ont fait dépendre Luc, jusqu'à ce point du récit, de Marc ou du Matthieu primitif, se voient-ils forcés d'admettre, malgré l'invraisemblance d'une telle supposition, l'un, que le Marc primitif ne contenait pas l'histoire de la Passion, l'autre, que le Matthieu primitif était dans le même cas et se terminait avec Matthieu XXVI, 13 (l'onction de Marie).

A. *Les circonstances préparatoires de la Passion* (XXII, 1-38).

Luc, comme Marc et Matthieu, en mentionne deux : la trahison de Judas (XXII, 3-6) et le dernier repas de Jésus avec les disciples (v. 7-23). Il omet ici l'onction de Jésus à Béthanie, que Marc et Matthieu placent à ce moment (probablement en raison de la relation entre cette scène et la trahison de Judas, dont le récit précède et suit); nous savons en effet par Jean (XII, 1-8) que ce repas à Béthanie avait eu lieu déjà plusieurs jours auparavant. Quelques-

uns en expliquent l'omission chez Luc par la raison qu'il avait déjà raconté un fait semblable au ch. VII ; parfois aussi on croit pouvoir identifier ces deux récits. Mais toutes les circonstances sont différentes, sauf le nom du maître de la maison (Simon). Là, c'était en Galilée ; ici, c'est à Béthanie ; là, c'était à une époque encore peu avancée ; ici, c'est à l'approche de la fin ; là, l'entretien roulait sur le rapport de la foi et de l'amour ; ici, sur la mort prochaine de Jésus ; enfin, là, il s'agissait d'une femme de mauvaises mœurs ; ici, de Marie de Béthanie ! Quant au nom de Simon, l'hôte de Béthanie est plus particulièrement qualifié par l'épithète de lépreux ; mais il se pourrait cependant que ce nom eût été transposé dans la tradition.

Au sujet du dernier repas, nous nous retrouvons en face de la question déjà traitée p. 293-295, celle de savoir si le soir où a eu lieu ce repas a été celui du 13-14 nisan ou celui du 14 au 15, question d'où dépend celle du jour de la mort de Jésus. Marc et Matthieu disent : *le premier jour des pains sans levain*. Dans le langage de Josèphe, ce terme peut désigner soit le 14, soit le 15, selon qu'il attribue tantôt huit, tantôt sept jours à la fête des pains sans levain. En aucun cas, le 13 n'était compris dans les sept jours de la fête, puisque ce n'était que vers la fin de ce jour que l'on enlevait tout levain des demeures juives et que l'on confectionnait les pains sans levain destinés à être mangés durant la fête. Luc s'exprime très différemment ; il dit au v. 7 : « *vint* (ἦλθε) le jour des pains sans levain où on devait immoler la Pâque. » A quel moment nous place cette date ? Le mot *vint* serait bien étrange s'il s'agissait du cours du jour que nous nommons le 14 ; car, d'après la manière de parler juive, toute la nuit qui avait précédé cette journée, depuis le soir du 13, appartenait déjà au jour légal du 14 ; et Luc ne pourrait dire : « *vint*

le jour, » en parlant du moment où toute la première moitié de ce jour, les douze heures de nuit, aurait été déjà écoulée. Cette expression nous place bien plutôt au moment où finissait le 13 et où commençait le 14, c'est-à-dire vers la fin de l'après-midi du jour que nous désignons comme le 13. Luc ajoute, en explication pour des lecteurs non Juifs : « Où devait être immolée la Pâque. » Or, l'immolation de l'agneau pascal avait lieu au temple l'après-midi du 14, entre 3 et 5 h. ; ce moment, comme tout le jour auquel il appartenait, était donc encore à venir, d'après Luc. S'il eût voulu désigner le 15 et non le 14, il eût dû dire : où l'on devait *manger*, non *immoler*, la Pâque. D'après tout cela, le moment désigné par Luc au v. 7, où eut lieu l'entretien préparatoire de Jésus avec les disciples, fut donc le 13 après-midi et non pas le 14 au matin. A ce résultat exégétique s'ajoutent deux circonstances remarquables. Clément d'Alexandrie rapportait dans son écrit sur la Pâque que l'on n'attendait point jusqu'au 14 pour s'assurer un appartement pour le repas pascal du soir (14 au 15), mais que l'on s'y prenait d'avance, dès le jour précédent, à cause de la foule immense des pèlerins venus pour célébrer la fête. L'on donnait pour cette raison au jour du 13 le nom de *pro-préparation* (προετοιμασία), le 14 étant celui de la *préparation* (ἑτοιμασία) proprement dite. Il est donc probable que ce fut déjà à la fin du 13, et non pas le 14, que les disciples demandèrent au Seigneur (v. 9), (comp. Marc XIV, 12 et Matth. XXVI, 17) : « Où veux-tu que nous te préparions la Pâque ? » De plus, Jésus leur donne comme indication de la maison au propriétaire de laquelle ils devront s'adresser, la rencontre d'un domestique qui entrera dans cette maison avec une cruche d'eau fraîchement remplie. Or, d'après les usages juifs, le 13 au soir, « avant que les étoiles parussent au ciel, » chaque

père de famille devait ou puiser ou faire puiser à la fontaine l'eau pure destinée à la confection des pains sans levain. On accomplissait ce rite en disant : « C'est ici l'eau des pains sans levain ; » après quoi on allumait un flambeau et l'on fouillait toute la maison pour en faire disparaître tout reste de pain levé. Le signe que Jésus donne à ses disciples correspond donc bien au moment que nous supposons avoir été celui de cet entretien, c'est-à-dire l'après-midi du 13, un certain temps avant la tombée de la nuit.

Mais pourquoi cette manière mystérieuse de désigner la maison et pourquoi le choix de ces deux disciples, particulièrement intimes, Pierre et Jean (nommés par Luc seul)? L'intention de Jésus ne me paraît pas douteuse ; il connaissait les projets de Judas, cela ressort de tout le récit du repas qui va suivre ; et comme il tenait au plus haut degré à disposer librement de cette dernière soirée, il voulait se mettre à l'abri des surprises que pouvait lui préparer la perfidie de son disciple. Voilà pourquoi il envoie à la ville les deux apôtres dans lesquels il avait le plus de confiance, pour exécuter les préparatifs du repas qu'il se propose d'accomplir le soir même ; car il sait bien que le lendemain, au jour et au moment légal, pour lui ce sera trop tard ; comp. Matth. XXVI, 18.

Ce dernier repas peut-il avoir été un repas pascal comme celui que tout le peuple devait célébrer le lendemain soir ? Il me semble impossible de le nier absolument, comme le fait *Caspari*, dans sa *Chronolog.-geograph. Einleitung in das Leben Jesu,* 1869, p. 173-176, ouvrage avec lequel je suis d'accord sur l'ensemble de la question. Il croit pou oir nier que l'agneau pascal ait figuré en aucune manière dans ce repas et pense qu'au v. 8, dans ces mots : « Préparez-nous la pâque, » le mot de pâque désigne seu-

lement les pains sans levain, les *Mattsoth*, avec les autres aliments ordinaires du repas pascal (laitues, sauce, etc.). Ce sens paraîtra impossible si l'on pense qu'au v. 7 le mot de pâque désigne *exclusivement* l'agneau pascal (« *immoler* la pâque ») ; comment donc dans le verset sui vant ce même mot désignerait-il le repas *sans l'agneau ?*

Si les observations précédentes sont fondées et si par conséquent la commission donnée par Jésus à ses deux disciples l'a été (d'après Luc) au soir du 13 et non au matin du 14, il suit de là que le repas ainsi préparé ne peut avoir eu lieu que dans cette même soirée, à moins qu'entre les v. 13 et 14 il ne faille supposer l'omission de vingt-quatre heures (de toute la nuit du 13 au 14 et de toute la journée du 14), ce qui est manifestement contraire à toute vraisemblance.

L'heure, dont parle Luc au v. 14, pouvait être celle de huit à neuf heures de la soirée du 13 ; les disciples avaient eu le temps, depuis cinq à six heures, de préparer les mets du repas avec l'agneau, si, comme il est probable, le maître de la maison le tenait en réserve pour ses hôtes, ou même aussi s'ils avaient dû se le procurer. De l'immolation dans le temple il ne pouvait être question ; car cet acte officiel n'avait lieu que le lendemain dans l'après-midi, et Jésus et les siens, comme excommuniés (Jean IX, 22), ne pouvaient y avoir part.

Jésus pouvait donc, dans un cas aussi exceptionnel, recourir au mode primitif, pratiqué lors de la sortie d'Egypte et qui, d'après 2 Chron. XXX, 7, avait été usité jusqu'au temps du roi Ezéchias, d'après lequel chaque père de famille immolait lui-même son agneau pascal. Jésus avait bien le droit, dans sa position particulière, d'user de cette prérogative originaire, d'autant plus que, dans le repas qu'il allait célébrer, l'agneau immolé ne devait point être

traité comme la victime du sacrifice qu'il avait en vue, la victime pascale étant dès maintenant tout autre et l'acte de la manducation transformé désormais en un acte de nature spirituelle. En effet, ce dernier repas de Jésus, bien loin d'être la célébration légale du repas pascal, en était l'abolition définitive, par l'institution d'un repas nouveau, destiné à commémorer une autre délivrance et un autre sacrifice. Aussi bien, dans le récit des trois synoptiques, n'est-il fait aucune mention de l'agneau comme partie intégrante du repas. La place que tenait cette victime dans le discours du père de famille israélite, Jésus la donne dans ses paroles sacramentelles au pain et au vin qui le représentent lui-même. L'agneau, s'il est encore cette fois présent, ne l'est plus que comme monument du repas ancien qui sert ici uniquement de point de départ à l'institution d'un repas nouveau, signe d'une alliance nouvelle.

D'après le récit de Luc, le repas commença par un entretien simple et familier dans lequel Jésus ouvrit son cœur à ses disciples, leur exprimant combien il avait ardemment désiré ce moment où il pourrait être seul à table avec eux avant le jour où ils se retrouveraient ensemble dans le royaume céleste. Puis, en signe de la communion spirituelle contractée entre eux et lui pour l'éternité, il fit passer une coupe à laquelle ils burent tous, coupe qui rappelait celle par laquelle le père de famille ouvrait le repas de la Pâque. Dès les temps anciens, on a commis une grossière erreur ; on a cru, comme une foule de critiques le font encore, que cette coupe appartenait déjà à l'acte d'institution de la sainte Cène; et c'est sans doute ce malentendu qui a produit le désordre extraordinaire que présente le texte des documents dans les versets suivants. Si l'on comprend bien le sens tout simple et naturel des paroles de Jésus v. 15-18, il n'y a plus rien qui puisse

étonner et qui motive des corrections, comme celles que l'on rencontre dans les manuscrits, v. 19 et 20. C'est *dans ces derniers versets* seulement qu'est renfermée l'institution de la sainte Cène. Entre les deux parties de cet acte, Luc place, comme Paul lui-même (1 Cor. XI, 25), tout le repas. Si au ch. X de cette épître, v. 16 et suiv., Paul place la distribution de la coupe avant celle du pain, il faut remarquer que ce n'est point ici le récit historique, mais qu'il s'agit uniquement du *sens* du repas, et, sous ce rapport, le contexte réclamait plutôt cet ordre. (Voir mon *Commentaire sur la 1re Epître aux Corinthiens*, II, p. 101.)

La formule de l'institution présente dans Luc un rapport beaucoup plus étroit avec celle de Paul qu'avec celle de Marc et de Matthieu. Cette dernière doit reposer sur une tradition différente de celle d'où est provenue la première. Il est probable que Marc et Matthieu ont reproduit la forme du rite tel qu'il était célébré en Palestine depuis le temps des apôtres. Les deux formules relatives au pain et au vin s'étaient graduellement assimilées l'une à l'autre, tandis que la formule assez différente de Luc provient plutôt de la révélation particulière que Paul avait reçue sur ce point de Christ lui-même. Il me paraît en effet impossible d'expliquer la parole de l'apôtre (1 Cor. XI, 23) : « Car, pour moi (ἐγὼ γὰρ), j'ai reçu du Seigneur ce que je vous ai transmis..., » en l'appliquant à la tradition commune qui serait parvenue à Paul comme à tous les autres croyants. Paul met sa personne trop spécialement en relief par ces premiers mots : ἐγὼ γὰρ..., pour qu'il me soit possible de croire qu'il ne s'agisse pas d'une communication faite à lui personnellement par le Seigneur. On objecte l'emploi de la préposition ἀπὸ, au lieu de παρὰ ; mais cette dernière était déjà comprise dans le verbe παρέλαβον. On demande comment aurait pu avoir lieu

une telle communication ; je l'ignore, mais j'en trouve une semblable dans le récit Act. IX, 11 et suiv., où le Seigneur apprend à Ananias que Saul de Tarse est là en prière et que ce même Saul « a vu dans sa prière un homme, nommé Ananias, entrant chez lui et lui imposant les mains pour lui rendre la vue. » Mais si nous ne pouvons comprendre le mode d'une telle révélation, nous en comprenons l'importance et même la nécessité. Paul n'avait pas assisté lui-même à l'institution de la Cène et il devait en rendre témoignage dans toutes les églises de la gentilité dont il était le fondateur et le directeur. Les différences qui distinguent son récit (1 Cor. XI), ainsi que celui de Luc, de ceux de Marc et de Matthieu, montrent combien il importait qu'il ne dépendît pas uniquement de la tradition courante. On le constate surtout par l'ordre : « Faites ceci en mémoire de moi, » qui donne à l'acte de la Cène le caractère d'un rite permanent et qui ne se trouve mentionné que par Paul et par Luc. On voit par là que ce dernier avait emprunté la teneur de l'institution, non sans doute à la 1re épître aux Corinthiens, mais à Paul lui-même, avec qui il avait souvent célébré la Cène. Comment les changements si considérables que Paul apporte aux formules de Marc et de Matthieu pourraient-elles être de sa propre invention? Il s'agit des paroles du Christ lui-même, et de paroles faisant partie d'un acte particulièrement solennel. Croire que Paul ait apporté de son chef à de telles paroles des additions ou des changements plus ou moins considérables, cela ne me paraît pas possible.

Après l'acte de la sainte Cène, Luc mentionne la révélation de la trahison de Judas, que Marc et Matthieu avaient placée, d'une manière moins vraisemblable, me semble-t-il, avant le repas.

A la suite du souper, nous lisons chez Luc la mention

d'une dispute entre les apôtres sur la question de savoir lequel serait le plus grand. On voit comment, malgré tous les efforts du Maître, ils en étaient restés à leurs idées de grandeur terrestre. Deux fois déjà ils avaient été repris à cet égard (comp. Marc IX, 33 et suiv. et X, 35-45). Bien plus, Jésus venait de leur annoncer à plusieurs reprises son prochain supplice, et même de le figurer en quelque sorte sous leurs yeux dans la sainte Cène. Il faut donc qu'ils se représentassent, comme le brigand sur la croix, Jésus revenant du ciel où il allait rentrer, pour établir sans délai ici-bas son règne glorieux. C'était sans doute dans ce sens qu'ils avaient compris la promesse de sa résurrection et non sous la forme du retour du corps de Jésus à la vie. La réponse de Jésus, que Luc seul nous a transmise, comme tout ce récit, est bien remarquable par la relation qu'elle établit entre les deux évangiles de Luc et de Jean : « Qui est le plus grand, dit Jésus, celui qui est à table ou celui qui sert? N'est-ce pas celui qui est à table? Et me voici au milieu de vous comme celui qui sert. » Comment méconnaître l'étroit rapport entre cette parole et l'acte du lavement des pieds raconté Jean XIII? Ce rapport deviendrait plus frappant encore si, dans le récit Jean XIII, on plaçait le lavement des pieds à la fin du repas, comme ce serait le cas en donnant aux mots δείπνου γενομένου, avec *Caspari* et *Zahn*, le sens de : *le repas étant achevé*. Mais, même indépendamment de cette question, il reste ici en tout cas une coïncidence frappante entre Luc et Jean, à ajouter à beaucoup d'autres (voir p. 540).

Suivent dans Luc une promesse glorieuse faite aux apôtres, en reconnaissance de leur fidélité persévérante (promesse qui se retrouve dans un tout autre contexte, Matth. XIX, 28, et qui pour le sens ressemble beaucoup à celle qui, d'après Jean XIII, 20, termina la scène du lavement

des pieds); puis deux paroles propres à Luc: la promesse d'une intercession particulière en faveur de Pierre, à l'occasion de la chute qui le menace; puis une invitation aux disciples à se pourvoir désormais d'une *épée*, image figurant l'état de lutte qui allait commencer pour eux, après les temps de la bienveillance relative dont ils avaient joui jusqu'alors de la part du peuple.

B. *La Passion : Gethsémané et Golgotha* (XXII, 39-62).

Trois traits distinguent le récit de la lutte de Gethsémané dans Luc: il ne mentionne que deux actes de prière; il rapporte l'apparition d'un ange venant fortifier Jésus après le premier, et la sueur de sang qui accompagna le second. L'omission de ces deux derniers traits dans le Vaticanus, ainsi que dans quelques autres documents, ne me paraît pas une raison suffisante pour en rejeter l'authenticité; car elle peut facilement avoir eu un motif dogmatique. Il faut enfin remarquer l'excuse bienveillante que donne Luc du sommeil des disciples, qu'il attribue à la grandeur de leur douleur (ἀπὸ τῆς λύπης).

Dans le récit de l'arrestation, Luc fait ressortir la part que prend à cette acte *la puissance des ténèbres* (v. 53), rappelant ainsi sa propre expression à la fin du récit de la tentation: ἄχρι καιροῦ, *jusqu'à un moment favorable* (IV,13). Il mentionne avec les autres synoptiques le coup d'épée donné par l'un des disciples, mais, comme eux, sans le nommer, et désigne, avec Jean, *l'oreille coupée* comme *la droite*.

Dans le récit du jugement de Jésus, Luc omet les deux comparutions qui eurent lieu durant la nuit: la première, chez Anne, qui fut plutôt une enquête préparatoire (Jean); puis la grande et solennelle séance du Sanhédrin, chez Caïphe, dans laquelle la sentence de mort fut prononcée.

Luc, chose étrange, ne mentionne qu'une séance, une troisième, différente des deux précédentes et qui n'eut lieu que le matin suivant, probablement dans le local officiel du Sanhédrin; elle est mentionnée également par Matthieu (XXVII, 1 et suiv.) et par Marc (XV, 1), de sorte qu'il n'y a aucune raison de douter, comme on l'a fait parfois, de sa réalité, en prétendant l'identifier avec l'une des deux autres. Voici probablement la raison de cette différence entre Luc et les deux autres récits. Les deux premières séances ne pouvaient, d'après la coutume juive, comme aussi d'après la loi romaine, avoir aucune valeur légale, puisque la sentence de mort avait été prononcée durant la nuit. Comme le dit *Edersheim (The life of Jesu*, II, p. 557), d'après les traités *Schabb.* 9[b] et *Sanh.* 32[a] : « Aucun procès ne pouvait commencer une fois la nuit venue, à moins que la discussion n'eût commencé durant la journée précédente. » *Plummer* cite le rabbin Maimonide disant (*Sanh.* 3) : « Le grand Sanhédrin siège depuis le sacrifice du matin jusqu'au sacrifice du soir. » Et, d'après la loi romaine aussi (voir *Lange, Leben Jesu*, III, p. 1476, et *Sepp*, III, 484, cité par lui) : « Une sentence juridique prononcée avant le lever du jour était sans valeur. » Si ces assertions sont exactes, la séance supplémentaire du matin, racontée par Luc et confirmée brièvement par Matthieu et Marc, n'a plus rien qui doive nous étonner. *Keim* lui-même dit : « Le Sanhédrin n'avait plus à discuter, mais seulement à approuver et à confirmer la décision prise durant la nuit. » C'est à ce moment que Matthieu place l'arrivée de Judas, rapportant le prix de sa trahison dans le local officiel des séances du Sanhédrin. Cette séance fut absolument plénière (Matth. XXVII, 1), tandis que plusieurs membres avaient sans doute manqué à celle de la nuit, convoquée à la hâte. Luc la caractérise aussi comme telle par cette expres-

sion : « Dès qu'il fut jour, le πρεσβυτέριον du peuple fut rassemblé..., et ils l'amenèrent dans leur assemblée (εἰς τὸ συνέδριον αὐτῶν, XXXII, 66), » et par ces mots, XXIII, 1 : « L'assemblée tout entière s'étant levée (ἀναστὰν ἅπαν τὸ πλῆθος αὐτῶν). » On comprend donc que Luc n'ait mentionné que celle de ces séances juives qui avait une réelle valeur juridique.

Le récit que fait Luc du jugement de Jésus par Pilate mentionne seul le renvoi de l'accusé devant Hérode et la réconciliation entre ce roi et Pilate, qui fut l'effet de cette démarche courtoise du second.

Dans le récit du supplice, Luc fait ressortir d'abord la parole compatissante adressée par Jésus aux femmes de Jérusalem qui le suivaient désolées. Puis il mentionne trois des sept paroles de Jésus sur la croix, omises par les autres évangélistes : sa prière d'intercession pour ses bourreaux ; sa promesse au brigand repentant et la parole d'abandon final par laquelle il remet son esprit aux mains de son Père. Luc seul décrit enfin le retour à la ville du peuple, agité d'un pressentiment sinistre à la vue des signes qui avaient accompagné cette mort.

A l'occasion de l'ensevelissement de Jésus, Joseph est caractérisé par Luc comme un homme *bon et juste,* en quelque sorte le καλὸς καὶ ἀγαθός des Grecs ; par Marc, comme un *vénérable sénateur* (εὐσχήμων βουλευτής), et par Matthieu, comme un *homme riche* (ἄνθρωπος πλούσιος) ; chaque évangéliste le signalant ainsi par le trait le plus conforme à l'esprit du peuple pour lequel il écrit.

En terminant, Luc fait ressortir le repos des femmes qui, plutôt que d'embaumer immédiatement le corps, respectent scrupuleusement la sainteté du sabbat qui va suivre et qui, comme le fait ressortir Jean (XIX, 31), était un jour particulièrement vénérable, à la fois comme sab-

bat hebdomadaire et comme premier jour sabbatique de la fête.

§ 8.

LA RÉSURRECTION ET L'ASCENSION[1]

(Ch. XXIV.)

La victoire du péché avait amené le règne de la mort dans l'humanité ; celle de la sainteté devait y ramener la victoire du règne de la vie ; avant tout dans la personne de celui qui l'avait remportée, puis chez tous ceux qui par la foi en lui réaliseraient à leur tour une victoire sur le péché semblable à la sienne. Cette conséquence était à la fois naturelle et surnaturelle, naturelle quant à la loi d'où elle résultait, et surnaturelle par la force seule capable de l'accomplir.

Nous arrivons au point où diffèrent le plus nos récits évangéliques. On pourrait comparer ici ces quatre récits à des amis qui, après avoir voyagé ensemble, en arrivant près du terme de leur course, prennent chacun le chemin qui le ramène à son logis particulier. Nul œil humain n'a été témoin de la résurrection ; ce fait ne nous est connu que par les révélations qu'en a données le ressuscité lui-même. En réunissant toutes celles qui nous ont été rapportées, nous trouvons dix apparitions dont chaque évangéliste a consigné quelques-unes, plus spécialement appropriées au caractère de son écrit. Luc en renferme quatre ; Matthieu, deux ; Marc, quatre ; Jean, quatre (trois dans l'évangile proprement dit, une dans le supplément). Nous avons de plus l'énumération de Paul dans la

[1] A comparer sur ce sujet le travail de M. Ed. Riggenbach, professeur à Bâle : *Die Quellen der Auferstehungsgeschichte.*

1re aux Corinthiens (ch. XV), qui en contient cinq, et, avec celle qui lui a été accordée à lui-même, six.

Commençons par le *récit de Luc*, pour le comparer ensuite avec ceux des autres.

A la suite du récit de la visite des femmes au sépulcre (XXIV, 1-11), Luc mentionne les quatre apparitions suivantes — j'omets le fait raconté v. 12, verset dont l'authenticité est douteuse — : 1° L'apparition aux deux disciples qui se rendaient à Emmaüs (v. 13-32) ; 2° l'apparition à Pierre, mentionnée v. 34 ; 3° l'apparition aux apôtres, le soir du jour de la Résurrection (v. 36-49) ; 4° celle de l'Ascension (v. 50-53).

Dans le récit de la visite des femmes au sépulcre, Luc mentionne seul Jeanne, femme de l'intendant Chuza. Il l'avait également nommée VIII, 3, parmi les femmes qui prenaient soin de Jésus ; il peut y avoir eu quelque relation entre elle et le Manahem, compagnon d'enfance d'Hérode, dont parle encore Luc (Act. XIII, 1). Dans le message de l'ange aux femmes, Luc omet la promesse d'un revoir en Galilée, si expressément mentionnée dans Matthieu et dans Marc ; cette omission est d'autant plus remarquable qu'elle coïncide avec une autre toute semblable, celle de la promesse que Jésus avait faite avant sa mort, Matth. XXVI, 32 et Marc XIV, 28, en ces termes : « Après que je serai ressuscité, je vous reconduirai en Galilée, » et enfin — ce qui est plus frappant encore — avec l'omission de tout récit d'apparition en Galilée. Comment expliquer toutes ces lacunes remarquablement concordantes ? Seraient-elles intentionnelles ? C'est bien ce qu'on serait obligé d'admettre si Luc avait eu soit Marc, soit Matthieu, soit l'un et l'autre sous les yeux, comme la critique actuelle tend à l'admettre. Mais quelles raisons aurait pu avoir Luc pour exclure en quelque sorte systématique-

ment toute apparition et même toute parole relative à une apparition dans la province où Jésus avait rempli, d'après lui aussi bien que d'après les deux autres, la plus grande partie de son ministère, province qu'il mentionne d'ailleurs dans le message même de l'ange (v. 6) : « Quand il était encore en Galilée. » N'est-on pas obligé, dans ce cas, de reconnaître plutôt que Luc a écrit sans connaître les deux autres synoptiques? C'est aussi la seule raison plausible que l'on ait pu donner jusqu'ici de la grande lacune que l'on constate, immédiatement avant l'entretien de Césarée de Philippe, entre les versets 17 et 18 du ch. IX.

D'après Luc (XXIV, 22 et 23), les femmes revenant du tombeau racontèrent aux apôtres ce qu'elles avaient vu, tandis que, d'après Marc XVI, 8, tout effrayées, elles n'en dirent rien à personne. Mais cette contradiction n'est qu'apparente. Car le moment signalé par Luc est évidemment postérieur à celui dont parle Marc; il correspond à celui qui suivit le retour de Marie-Madeleine de sa *première* visite matinale au tombeau (Jean XX, 2).

La première apparition chez Luc est celle qui eut lieu sur le chemin d'Emmaüs, — bourg qui était sans doute une localité voisine du hameau de Kolonieh, sur le chemin de Jérusalem à Jaffa, à un peu moins de deux lieues de Jérusalem. Le Talmud dit : « Maüza (Emmaüs) est Kolonieh. » Quant au Cléopas nommé v. 18, il pourrait avoir été le frère de Joseph.

Lorsque les deux voyageurs, qui s'étaient rendus à Emmaüs, reviennent à Jérusalem le soir même, ils trouvent les Onze remplis d'émotion par la nouvelle d'une apparition de Jésus à Pierre (v. 34). Les apôtres eux-mêmes sont peu après surpris par la présence soudaine de Jésus, qui se tient au milieu d'eux (v. 36 et suiv.). S'ils doutent au

premier moment, c'est *à force de joie*, dit Luc (v. 41 : ἀπὸ τῆς χαρᾶς). Pour les convaincre de la réalité de sa présence, Jésus prend part aux aliments qui se trouvent là sur la table pour le repas du soir. On s'est moqué de ce détail, comme si, d'après Luc, c'était pressé par la faim que Jésus ressuscité avait mangé ! Mais le contexte montre clairement qu'il n'a agi ainsi qu'en vue de convaincre les disciples de la réalité corporelle de son apparition. Pierre, chez Corneille, affirme ce fait dans le même but, quand il dit : « Nous avons mangé et bu avec lui après sa résurrection d'entre les morts » (Act. X, 41).

La quatrième apparition racontée par Luc est celle qui aboutit à l'Ascension (v. 50 et suiv.). Comme elle est rattachée immédiatement à la précédente, sans indication expresse d'un intervalle tant soit peu considérable dans le récit, de très nombreux critiques pensent aujourd'hui qu'au moment où Luc écrivait son évangile, il plaçait l'Ascension le soir même du jour de la Résurrection, et que si, dans le premier chapitre des Actes, il met un intervalle de quarante jours entre les deux événements, c'est qu'il a suivi une tradition différente qui lui était parvenue postérieurement. Mais dans ce cas l'Ascension n'aurait pu avoir lieu qu'au milieu de la nuit. Quand les deux disciples arrivèrent d'Emmaüs, la soirée devait être déjà bien avancée ; les discours dont le sommaire se trouve v. 44-49 durent prendre aussi un certain temps. Il faudrait donc se représenter l'Ascension arrivée en pleine nuit ! Comment admettre une telle supposition ? Il y a plus : Thomas manquait ce soir-là, d'après Jean, et une seconde apparition, où il se trouvait, eut lieu huit jours plus tard. Paul, de son côté, parle d'une apparition qui eut lieu en présence d'une assemblée de plus de 500 personnes, et il la mentionne entre celles dont parle Luc au jour de la Résur-

rection et celle de l'Ascension. Nous parlerons plus tard de celles de Matth. XXVIII et de Jean XXI.

Si tous ces faits ne sont pas de pures inventions, il en résulte qu'il faut voir dans le passage v. 44-49 de Luc, où il rend compte des instructions données aux apôtres, un sommaire bref et très fragmentaire de tous les enseignements que Jésus leur donna durant les six semaines qui séparèrent le jour de la Résurrection de celui de l'Ascension. C'est d'ailleurs ce que paraît indiquer la forme brisée de cette conclusion : « Or, il leur dit (εἶπεν δὲ πρὸς αὐτοῦς), » v. 44 ; « Alors il leur ouvrit l'esprit (τότε διήνοιξεν...), » v. 45; « Et il leur dit (και εἶπεν αὐτοῖς), » v. 46. C'est là une conclusion à la fois abrégée et succincte d'un récit que l'on se réserve de reprendre plus tard d'une manière plus complète et plus détaillée. Comme dit bien *Hofmann* : « La conclusion de l'évangile est destinée à clore le récit précédent, mais non à introduire le récit nouveau. » Si Luc eût réellement changé d'opinion dans l'intervalle entre les deux écrits, il eût jugé plus raisonnable de corriger sans tarder la fin du premier que de se mettre en contradiction avec lui-même en commençant le second et de jeter ainsi le trouble dans l'esprit de ses lecteurs [1].

[1] *Reuss* cite, à l'appui de l'opinion que je combats ici, la parole suivante de l'épître dite de Barnabas (c. 15) : « Nous célébrons le huitième jour dans l'allégresse, ce jour où Jésus ressuscita des morts et apparut et monta au ciel. » Mais l'auteur de cette lettre, en parlant ainsi, peut avoir pensé au dimanche en général, jour qu'il aurait envisagé par erreur comme celui de l'Ascension, aussi bien que de la Résurrection ; ou bien, ce qui me paraît plus probable, il a envisagé la Résurrection comme la rentrée de Jésus dans le ciel, d'où il revenait chaque fois qu'il apparaissait, idée qui pouvait se déduire des paroles de Jésus, Jean XX, 17 : « *Je monte* vers mon Père et votre Père, » et Luc XXIV, 44 : « N'est-ce pas là ce que je vous disais, quand *j'étais encore* avec vous? »

Le récit de l'Ascension chez Luc est remarquable par sa simplicité et surtout par sa brièveté, qui dépasserait même les bornes si l'auteur n'avait pas eu l'intention de compléter plus tard son tableau. Cette brièveté serait encore plus frappante si, comme il me paraît qu'on doit le faire, on accepte les nombreux retranchements apportés au texte reçu dans les v. 12, 39, 40, 51 et 52 par D et plusieurs autres documents occidentaux.

Comparaison des récits de Luc (XXIV) et de Matthieu (XXVIII).

Le récit de Luc présente le plus grand contraste avec celui de Matthieu. D'un côté, quatre apparitions, toutes en Judée ; de l'autre, deux apparitions, dont l'une seulement en Judée, l'autre en Galilée ; la première, de moindre importance, accordée aux femmes qui revenaient du tombeau, et que quelques critiques envisagent comme une interpolation postérieure, lors même qu'elle ne manque dans aucun document, mais qui doit plutôt être identifiée avec celle accordée à Marie-Madeleine (Jean XX, 11 et suiv.; Marc XVI, 9. 10), que la tradition avait étendue à toutes les femmes venues au sépulcre, en la modifiant dans quelques traits ; la seconde, au contraire, est une scène d'une importance capitale, formant la clôture normale du premier évangile. Jésus y annonce solennellement à ses apôtres, rassemblés sur la montagne de Galilée qu'il leur avait indiquée (le προάγειν dont avaient parlé Matthieu et Marc), son élévation à la souveraineté universelle et à la pleine position messianique ; il leur donne en conséquence la mission de faire entrer dans son Royaume toutes les nations en les instruisant de sa parole et en les baptisant en son nom ; et pour l'accomplissement de cette tâche immense, il leur promet son secours journalier et sa présence personnelle jusqu'à la consommation de cette œuvre. Il

est bien évident qu'en leur confiant cette mission et en leur faisant cette promesse il envisage ces quelques hommes qu'il a devant lui comme les représentants des croyants de tous les temps et de tous les lieux et qu'il leur tient un langage approprié à cette qualité. Le témoignage de Paul nous permettra de compléter ce qu'il reste à dire sur cette apparition galiléenne racontée par Matthieu.

Comparaison des récits de Luc (*XXIV*) *et de Marc* (*XVI*).

Nous devons ici renvoyer avant tout à la discussion à laquelle nous nous sommes livré p. 393-413. Dans la fin de Marc sont mentionnées quatre apparitions, la première à Marie-Madeleine (comp. Jean XX), la seconde et la troisième aux deux d'Emmaüs et à tous les apôtres, le soir du jour de la Résurrection (comp. Luc XXIV, 13-43) ; la quatrième est celle de l'Ascension (v. 19-20), dans laquelle Marc me paraît avoir réuni les deux adieux de Jésus en Galilée à tous les croyants de cette contrée (Matth. XXVIII) et en Judée aux apôtres en particulier (Luc XXIV) ; comp. p. 407-409. La parole de l'ange aux femmes (Marc XIV, 7) ne permet pas de douter que Marc n'ait voulu raconter la même scène finale qu'a racontée Matthieu (XXVIII), mais en la réunissant avec la scène de l'Ascension décrite par Luc (Marc XVI, 19 et 20).

Comparaison des récits de Luc (*XXIV*) *et de Jean* (*XX et XXI*).

L'accord entre les récits de Luc et de Jean s'établit facilement. Parmi les coïncidences qui les rapprochent, il ne faudrait pourtant pas compter la course de Pierre et de Jean au sépulcre, mentionnée Luc v. 12, verset probablement interpolé d'après le récit de Jean. Peut-être l'un des deux récits peut-il servir à expliquer l'autre sur un point spécial. Luc parle au v. 34 de l'apparition de Jésus à Pierre, mais il ne fait mention d'aucune apparition à

Jean. Ce fait, qui au premier coup d'œil paraît étrange, peut s'expliquer par le récit de Jean lui-même, qui raconte comment il arriva à la foi à la Résurrection par la seule vue de l'ordre régnant dans le tombeau. Comme il n'en fut pas de même de Pierre, celui-ci eut besoin d'être convaincu par le moyen d'une apparition sensible.

Jean raconte trois apparitions en Judée et, dans le supplément (ch. XXI), qui procède de lui directement ou indirectement, une quatrième en Galilée. La première, celle à Marie-Madeleine, se retrouve abrégée dans Marc et appliquée à toutes les femmes dans Matthieu ; la seconde, celle aux apôtres, le soir du jour de la Résurrection, se retrouve dans Luc et dans Marc : ce fut celle où manquait Thomas ; la troisième, le soir du sabbat suivant, après l'achèvement de la fête, est mentionnée par Jean seul. Jésus avait attendu ce moment avant de renvoyer les disciples en Galilée, sans doute pour leur donner le temps de ramener Thomas, la brebis qui menaçait de s'égarer tout à fait ; cette troisième apparition s'est confondue chez tous les autres avec la précédente. Enfin en est mentionnée une à sept disciples (cette fois Thomas rangé parmi eux), au bord du lac de Génésareth, racontée par Jean seul, mais importante comme confirmation du retour des apôtres en Galilée dans l'intervalle entre la Résurrection et l'Ascension. C'est un morceau en quelque sorte parallèle à celui de l'apparition racontée par Matthieu, qui eut lieu également en Galilée, mais sur une montagne.

Comparaison de l'énumération de Paul (1 Cor. XV, 5-7) et des quatre récits évangéliques.

Ce passage de l'apôtre est d'une grande importance dans la question des apparitions du Ressuscité. D'abord, il a été écrit bien antérieurement à tous les récits évangéliques. Puis il est l'exposé non pas seulement d'une tradition

générale, mais d'une communication apostolique faite personnellement à l'apôtre Paul. Act. IX, 26, nous lisons que Paul, revenu pour la première fois à Jérusalem après sa conversion, fut introduit par Barnabas *auprès des apôtres ;* cette expression assez vague doit être précisée, d'après Paul lui-même, par Gal. I, 18 et 19, où nous lisons que ces apôtres furent Pierre et Jacques, le frère du Seigneur. En effet, Paul appelle ce dernier *apôtre*, dans le sens large du mot, en s'exprimant ainsi : « Je ne vis (outre Pierre) aucun autre des apôtres, que Jacques, le frère du Seigneur. » Paul passa alors quinze jours auprès de Pierre et de Jacques. Quel sujet dut revenir plus fréquemment dans les entretiens du nouveau croyant avec ces deux hommes que le grand fait sur lequel reposait leur foi commune, la résurrection de Jésus ? Paul écrit 1 Cor. XV, 3 : « Je vous ai transmis en première ligne (ἐν πρώτοις) ce que j'ai aussi reçu. » De qui, reçu ? Certainement des deux personnages qu'il nomme dans les Galates et qui sont mentionnés par lui au nombre de ceux à qui Jésus est apparu. Quand il ajoute dans les Cor., v. 10 : « Soit donc moi, soit ceux-là (ἐκεῖνοι), c'est ainsi que nous prêchons, » nous comprenons donc à qui s'applique avant tout autre ce mot *ceux-là*. Peut-on donc imaginer une tradition plus sérieusement garantie que celle qui est renfermée dans le passage dont nous parlons ici ? Or elle a ce caractère décisif de réunir dans une énumération commune les deux ordres d'apparitions, judéennes et galiléennes, entre lesquelles on croit souvent trouver une opposition dans nos évangiles.

Paul commence par celle de Pierre. Il omet celles à Marie-Madeleine et aux deux d'Emmaüs, personnes qui n'appartenaient pas au nombre des témoins expressément choisis par Christ avec la mission de lui rendre

témoignage (Act. I, 21 et 26). Il est donc d'accord avec Luc XXIV, 34, qui place l'apparition à Pierre la première, avant celle accordée le soir aux apôtres. Il est évident que ces deux apparitions se placent, dans la pensée de Paul, à Jérusalem. Elles sont trop étroitement liées, par la relation entre le v. 5 et le v. 4, avec les faits de la mort et de l'ensevelissement du Seigneur, pour en être séparées. La mention du *troisième jour* ne permet pas non plus d'en douter, car entre le vendredi de la Passion et le dimanche de la Résurrection, il y avait le sabbat, jour dans lequel les disciples n'auraient pu se rendre de Judée en Galilée. Paul mentionne ensuite l'apparition qui eut lieu au sein d'une assemblée de plus de cinq cents croyants. Or une pareille réunion ne pourrait se concevoir à Jérusalem, à ce moment où les disciples ne s'assemblaient que dans une chambre dont les portes étaient fermées. C'est donc en Galilée qu'elle doit avoir eu lieu, là où se trouvait le gros des adhérents de Jésus. Celui-ci avait fixé aux apôtres le lieu précis de ce rendez-vous dans lequel il voulait prendre congé de l'Eglise galiléenne. Matthieu ne parle, il est vrai, dans son récit qui se rapporte certainement à la même apparition, que des onze apôtres; mais, d'après Marc XVI, 7, elle devait s'étendre aussi aux femmes et par conséquent aux autres croyants Galiléens. Si Matthieu ne parle que des Onze, c'est qu'ils formaient le noyau de l'assemblée et que c'était à eux que Jésus se proposait d'adresser la grande mission qui fait l'objet de cette scène. Paul parle ensuite d'une apparition à Jacques, mais sans dire où elle eut lieu. L'évangile des Hébreux, qui la racontait en détail (comp. p. 307 et 314-315), la plaçait au lieu même de la Résurrection et au moment où Jésus sortait du tombeau. Il en faisait par conséquent la première de toutes, à l'honneur du chef vénéré de l'Eglise

judéo-chrétienne. Enfin Paul mentionne, comme la cinquième, *une apparition à tous les apôtres* (τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν). C'est évidemment celle de l'Ascension, et il me paraît probable que l'épithète *tous* fait allusion à la présence de Thomas, qui ne manquait plus dans cette réunion finale. L'apôtre ne dit pas où elle eut lieu ; mais le récit de Luc peut difficilement nous laisser dans le doute sur ce point.

Cette énumération de Paul ne permet absolument pas de poser le dilemme : apparitions judéennes ou galiléennes ? Car elles sont réunies chez lui, tout comme dans nos évangiles [1].

Il y a seulement lieu de se demander quelle raison a pu avoir Luc pour mettre en relief les apparitions judéennes, tandis que Matthieu a surtout rapporté la grande apparition galiléenne. On comprendra cette différence si l'on tient compte du courant général qui détermine la narration de ces deux écrits. Celui de Luc visait dès l'abord à la réalisation *sur la terre* de l'œuvre du salut fondée par Christ, œuvre qui, par la prédication des apôtres et le travail de l'Eglise, devait s'étendre de la Judée au monde entier. A ce point de vue, l'intérêt principal des scènes de la Résurrection devait se porter sur les *premières* apparitions qui avaient eu lieu à Jérusalem dans le courant de la semaine sainte et qui étaient particulièrement destinées à relever et à affermir la foi des disciples, appelés à continuer sur la terre l'œuvre commencée par Jésus lui-même. L'évangile de Matthieu, au contraire, tendant surtout à faire ressortir le caractère messianique de Jésus, après

[1] On a peine à se rendre compte de l'omission de l'apparition aux cinq cents, chez Luc si étroitement lié avec Paul. Peut-être Paul a-t-il cru pouvoir citer les cinq cents qui, en grande majorité, n'appartenaient pas au nombre des *témoins choisis* (Act. I, 23 et 26), en raison de la présence des Onze qui formaient le centre de l'assemblée.

avoir commencé par la démonstraiton de son origine davidique, devait aboutir à la proclamation de son élévation à la souveraineté universelle. La foi à la royauté messianique de Jésus *dans le ciel* pouvait seule compenser ce qui, aux yeux des apôtres, habitués à de glorieuses perspectives, manquait à l'œuvre si humble de la prédication évangélique à eux confiée parmi les nations de la terre. Ils avaient besoin de voir dans ce travail si inapparent la réalisation de l'œuvre de ce même Jésus, aujourd'hui glorifié, auquel une attente tout autre les avait attachés ici-bas; comp. Matth. XX, 20 et suiv., la prière de Jacques et de Jean, et la parabole des marcs, Luc XIX. C'est à ce besoin qu'a répondu Matthieu en retraçant la scène de l'apparition sur la montagne.

Les évangélistes ont ainsi apposé chacun, dans le récit des scènes de la Résurrection, le point final à leur narration : Matthieu, en montrant Jésus couronné de la royauté messianique ; Luc, en présentant les apôtres tout prêts à accomplir ici-bas la mission de foi que Jésus leur confiait ; Marc, en représentant Jésus comme l'évangéliste céleste continuant à coopérer à l'œuvre de ses disciples ; Jean, enfin, en lui offrant par la bouche du plus incrédule des siens, la reconnaissance de son éternelle divinité.

§ 9.

LE PLAN

Nous avons indiqué le cadre de la narration. Le *plan* est quelque chose de moins extérieur et de plus profond. Il s'agit de l'idée dominante de l'écrit, qui en a déterminé la marche dans l'ensemble et dans les détails. J'ai montré

plus haut (p. 464) que le contenu du livre des Actes n'était point encore renfermé dans les termes du prologue par lesquels Luc indique l'objet de son livre. Cette expression : « Les choses qui ont été accomplies parmi nous, » ne peut, comme nous l'avons vu, s'appliquer aux événements racontés dans le livre des Actes. Il n'en est pas moins vrai cependant que, lorsque Luc a composé son évangile, il avait déjà devant les yeux le grand résultat final de l'histoire évangélique : la substitution de l'humanité païenne à Israël dans la possession du Royaume de Dieu. Il a donc pu former déjà alors le dessein de donner pour complément à son évangile le livre des Actes, et nous pouvons par conséquent, en parlant du plan de l'évangile, faire entrer en ligne de compte l'histoire de la fondation de l'Eglise, telle qu'elle est rapportée dans les Actes.

L'idée dominante du troisième évangile n'est pas, comme celle du premier, l'établissement par Jésus-Messie de l'état de choses saint et parfait appelé le Royaume de Dieu ; c'est la bonne nouvelle du salut offert immédiatement à chaque pécheur par la prédication du pardon des péchés. Cette idée dominante n'est pas présentée sous la forme d'un développement unique et suivi ; elle se déroule dans une variété de faits et de paroles, et cela, comme nous l'avons montré (p. 491), en quelque sorte sur trois lignes parallèles, présentant chacune l'un des aspects de ce grand fait, l'apparition de l'œuvre nouvelle et sa paisible croissance à la fois en extension et en intensité ; puis sa rupture graduelle avec l'œuvre ancienne, faussée dans son esprit, rupture de plus en plus complète (dans l'évangile, avec le judaïsme palestinien ; dans les Actes, avec celui de la Diaspora) ; enfin, la consolidation définitive de la société nouvelle, par la création des organes

nécessaires à sa conservation et à sa propagation, organes dont elle se dote elle-même au fur et à mesure de ses besoins [1]. Ces trois séries de faits aboutissent à l'émancipation complète de l'Evangile, qui prend de plus en plus son libre essor dans le monde comme Eglise de la gentilité, laissant derrière elle, selon l'expression de Jésus, « le cadavre (israélite) livré aux aigles » (du jugement) (Luc XVII, 37).

Il est clair que dans l'exécution de ce plan les trois séries de faits apparaissent non successivement, mais parallèlement. Il y a constamment entre elles action et réaction. Chaque progrès dans le développement de l'œuvre nouvelle en amène un dans sa rupture avec l'œuvre ancienne, et plus cette œuvre croît elle-même, plus elle travaille à son organisation nouvelle. *Hofmann* a résumé comme suit le plan de l'œuvre de Luc dans ses deux parties (*Die heilige Schrift N. T.*, p. 241) : « Ainsi nous voyons la prédication du salut apparu en la personne de Jésus commencer au milieu du peuple juif et parvenir jusqu'au point où il est décidé que ce peuple, comme peuple, demeure en dehors de l'Eglise de Jésus sortie de son sein, mais qui va se répandre dans le monde païen et qui, tout en renfermant un certain nombre de membres juifs, n'en sera pas moins désormais une Eglise de

[1] J'entends par là, dans l'évangile, la vocation des premiers disciples (Luc V), l'élection des Douze (Luc VI), leur première mission (Luc IX), l'élection et la mission des septante disciples (Luc X), l'envoi des Douze dans le monde entier (Luc XXIV, 44 et suiv.); et, dans les Actes, l'œuvre des Douze à Jérusalem (I-V), l'institution des Sept (Diacres), l'établissement des Anciens dans l'église judéo-chrétienne (XI, 30-XX, 4, 22 ; XXI, 18 ; XVI, 4) et dans les églises païennes (XIV, 23 ; XX, 17-28) ; puis le ministère des docteurs et prophètes (XIII, 1) ; enfin celui des évangélistes-missionnaires (XIII, 4 et suiv.).

la gentilité. » C'est bien là la pensée directrice des deux écrits de Luc, celle à laquelle répond la marche de la narration dans son ensemble et jusque dans les plus petits détails. Avec ce jugement si juste de Hofmann, contraste étrangement celui de *Holtzmann* (*Bibel-Lexicon* de Schenkel et, de nouveau, *Einleitung*, p. 381) : « Les Actes sont, *comme l'évangile de Luc*, un livre de compilation composé sans disposition précise. » *Renan* estime en échange que l'écrit de Luc est « un ouvrage de la plus parfaite unité. » Et *Zeller* lui-même reconnaît « qu'un plan rigoureux domine l'œuvre entière. » Entre ces appréciations opposées, il n'est pas difficile de se décider.

III

Traits caractéristiques du troisième évangile.

A. *Au point de vue historiographique.*

1. Le récit de Luc se distingue avant tout par sa *richesse.* Si l'on divise toute la matière renfermée dans les synoptiques en 169 sections, on en trouve environ 58 communes aux trois narrations ; Matthieu en possède de plus 20 qui lui sont propres, soit en tout 78 ; Marc en possède 5 en propre, soit en tout 63 ; Luc en possède en propre 45, soit en tout 103. On voit par là que Luc renferme près des trois quarts du contenu total et qu'à lui seul il nous en a conservé environ un quart. Par conséquent, si Luc nous manquait, c'est à peu près la quatrième partie de l'histoire évangélique, telle que nous l'ont transmise les synoptiques, qui nous ferait défaut. Nous ignorerions par exemple les nombreux traits suivants : la pécheresse aux pieds de Jésus, la visite chez Marthe et Marie, l'envoi des 70

disciples, la visite chez Zachée, les pleurs de Jésus sur Jérusalem, l'entretien avec le brigand converti, la rencontre avec les deux disciples allant à Emmaüs, etc. ; puis des paraboles telles que celles-ci : la brebis perdue, la drachme perdue, l'enfant prodigue, le bon Samaritain, l'économe infidèle, le mauvais riche, le pharisien et le péager, etc., etc. On voit quelle énorme lacune dans notre connaissance du ministère et des enseignements de Jésus résulterait de l'absence de Luc dans le canon évangélique.

2. Le récit de Luc n'est pas moins *supérieur* aux deux autres en qualité qu'en richesse. Non seulement il a sauvé de l'oubli une foule de faits et d'enseignements importants, mais même dans les récits qu'il a en commun avec les deux autres synoptiques, il a conservé de nombreux détails qui répandent un jour nouveau sur les faits racontés ; ainsi la prière de Jésus au moment du baptême et celle qui précède le fait de la transfiguration ; dans ce dernier récit, la mention du sujet de l'entretien avec Moïse et Elie, qui éclaire d'une vive lumière toute cette scène mystérieuse ; l'apparition de l'ange à Gethsémané ; le regard de Jésus sur Pierre après le reniement, etc. Luc a également trouvé le moyen de replacer dans leur milieu naturel une foule de faits et de paroles dont la tradition n'avait conservé que la teneur : les adieux aux villes de Galilée, l'occasion de l'enseignement de l'oraison dominicale, la vraie situation de la rencontre de Jésus avec les trois disciples disposés à se joindre à lui. Remarquons encore la relation du précepte sur la prière avec la parabole de l'ami indiscret, puis celle de l'enseignement sur la Providence avec la parabole du riche insensé ; le tressaillement de joie unique auquel donnent lieu chez lui le retour et le récit des septante disciples ; les situations particulières qui sont l'occasion de plusieurs paroles : de

l'exhortation à la repentance (XIII, 1 et 23), de l'avertissement contre les professions de foi faites à la légère (XIV, 25), des paraboles des ch. XV et XVI (XV, 1. 2; XVI, 1. 14); enfin la distinction bien marquée entre le discours sur la Parousie (ch. XVII) et celui sur la ruine de Jérusalem (ch. XXI).

La critique actuelle traite dédaigneusement les petits préambules par lesquels Luc motive certains enseignements de Jésus; mais je crois que quiconque méditera sérieusement les cas que nous venons de citer, reconnaîtra que les paroles de Jésus, rattachées, comme elles le sont par Luc, à la situation indiquée, acquièrent une valeur, un charme nouveaux, comme la fleur replacée dans son milieu naturel. Il est évident que Luc n'a pu réussir à rétablir les relations entre ces paroles et les situations qui les ont inspirées qu'au moyen d'informations très précises et provenant le plus souvent de témoins des faits. Elles ne sauraient provenir de simples conjectures de sa part. La preuve qu'il ne s'est point permis d'inventer ces situations particulières en les inférant lui-même des paroles rapportées, ressort de divers cas où nous le voyons énumérer des séries de préceptes placés en quelque sorte bout à bout sans aucune liaison, ni temporelle, ni logique; ainsi XVI, 14-18 et XVII, 1-10.

M. *Sabatier* dit (*Sources de la vie de Jésus*, p. 32) : « Le morcellement est le procédé littéraire de Luc, comme le groupement est celui de Matthieu. » Cette observation est juste, à condition de retrancher le mot *littéraire*. Car le procédé de Luc est tout simplement historique, reproduisant d'une manière remarquablement précise les renseignements qu'il avait réussi à recueillir.

3. En racontant comme il le fait, Luc a pleine conscience de sa tâche d'*historien*. Comme les écrivains clas-

siques, tels qu'Hérodote, Thucydide, Polybe, il ouvre son écrit par un préambule destiné à expliquer les sources où il a puisé ses récits et le but qu'il s'est proposé dans ce travail. Il a cherché à remonter jusqu'à l'origine la plus reculée de l'histoire extraordinaire qu'il va raconter. Au moment de retracer l'inauguration publique du ministère de Jésus par l'apparition de Jean-Baptiste, il replace ce fait initial dans le grand cadre de l'histoire contemporaine, soit païenne, soit juive (III, 1 et suiv.). Puis il conduit sans interruption le récit de Nazareth à Capernaüm et de Capernaüm à Jérusalem, où aboutit la première partie de l'ouvrage ; il le continue dans la seconde en poursuivant le développement de l'œuvre de Jérusalem à Antioche et d'Antioche à Rome. Ce n'est qu'en approchant de ce dernier terme et en racontant des scènes auxquelles il avait assisté lui-même, que son récit perd un peu de son caractère historique général, pour prendre celui de Mémoires, où domine le souvenir personnel, modification que la vivacité des impressions récentes explique aisément.

Comme dit bien *Zahn* (II, p. 371) : « Luc n'écrit pas, comme Matthieu, une apologie du Christ et de son Eglise, rendue nécessaire par les préjugés étroits d'un milieu national. Il ne présente pas non plus, comme Marc, une série de récits détachés qui se sont empreints dans son esprit en les entendant souvent raconter. Mais, en vrai historien grec, il veut exposer l'histoire du christianisme depuis ses origines jusqu'au terme maintenant atteint, et cela de telle manière qu'un païen cultivé, qui avait entendu parler des faits transmis dans l'Eglise, qui s'y était sérieusement intéressé et qui se trouvait en relation amicale avec divers chrétiens, pût recevoir, au moyen d'un exposé suivi dû à de solides informations, l'impression de la certitude des traditions chrétiennes. »

4. Nous trouvons une garantie de la vérité des récits de Luc dans les nombreuses coïncidences qu'il présente d'un côté avec les épîtres de Paul et de l'autre avec les récits de Jean. Quant aux premières, comp. Luc I, 32 (*David son père*) avec Rom. I, 3-4 et 2 Tim. II, 8; Luc II, 21. 22 avec Rom. XV, 8 et Gal. IV, 4; Luc XVIII, 14 (la parole relative au péager justifié) avec Rom. IV, 5; le récit de l'institution de la sainte Cène (Luc XXII, 19 et suiv.) avec l'enseignement de Paul (1 Cor. XI, 23 et suiv.); le récit des apparitions de Jésus ressuscité (Luc XXIV, 34 et suiv. : Pierre, les Douze, *tous* les apôtres) avec l'énumération de Paul (1 Cor. XV, 5 et 7).

Les rapports entre Luc et Jean ne sont pas moins frappants : pas plus que Jean, Luc ne fait dépendre le retour de Jésus en Galilée de l'emprisonnement de Jean-Baptiste ; pas plus que chez Jean, le ministère de Jésus n'est divisé par Luc en deux masses bien tranchées, l'activité en Galilée et le ministère à Jérusalem. Ce contraste est tempéré chez lui par l'importante transition que forme le récit du long voyage de Galilée à Jérusalem, dans le cours duquel on discerne au moins une visite en Judée. Il est impossible de n'être pas frappé également des affinités entre le caractère que Luc attribue aux deux sœurs de Lazare à Béthanie et le jour sous lequel elles nous apparaissent toutes deux, jusque dans les nuances les plus délicates, dans le récit johannique de la résurrection de Lazare. Chez Luc, comme chez Jean, Jésus annonce le reniement de Pierre, non sur le chemin de Gethsémané, ainsi que le racontent Matthieu et Marc, mais avant le départ de la chambre haute. Luc et Jean remarquent tous deux que ce fut l'oreille *droite* du serviteur du grand sacrificateur que Pierre abattit de son coup d'épée. Tous deux aussi parlent de deux anges apparus au tombeau,

et non d'un seul, comme Matthieu et Marc. Comme on ne saurait soutenir que Jean, tout en pouvant connaître Luc, dépende de lui, — son récit est trop original et autonome, — ces coïncidences nombreuses sont, aux yeux de celui qui admet l'authenticité de Jean, une garantie de la vérité historique de l'écrit de Luc jusque dans de très minutieux détails.

B. *Au point de vue littéraire.*[1]

Non seulement le troisième évangile est écrit dans un style grec supérieur à celui des trois autres, mais on peut même dire que cet écrit, seul d'entre tous les livres du N. T. (sauf peut-être l'épître aux Hébreux), possède, à côté de son importance religieuse, un vrai mérite littéraire. *Renan* l'a appelé « le plus beau livre qu'il y ait » (*Les Evangiles*, p. 283). Je lisais cet évangile avec un philologue éminent, pour qui la Grèce était devenue comme une seconde patrie. En arrivant à la fin du ch. XV (la parabole de l'enfant prodigue), il posa le livre et s'écria plein d'admiration : « Homère n'a rien écrit de plus parfait. » Le style de Luc offre néanmoins d'étonnantes différences. Certains morceaux, comme le préambule de l'évangile (I, 1-4) et la seconde partie des Actes, présentent le style hellénique le plus classique. C'est évidemment ici le style propre de l'auteur, quand il écrit librement et de son chef. D'autres parties, au contraire, sont saturées d'expressions et de tournures araméennes ou hébraïques. Le passage de l'une de ces manières à l'autre est surtout sensible au moment où l'auteur, à la suite du Prologue, arrive à la narration évangélique (I, 5 et suiv.). Ce brusque changement ne permet pas de douter

[1] Comp. sur ce sujet l'excellent écrit de *Vogel : Zur Characteristik des Lucas nach Sprache und Stil*, 1897.

qu'à ce moment ne commence un nouveau mode de composition.

Du reste, on s'aperçoit facilement, dans les deux écrits de Luc, qu'il s'est abondamment nourri du grec de la traduction des LXX. Ce cachet sémitique, si prononcé dans les deux premiers chapitres, se retrouve presque partout plus ou moins sporadiquement. *Zahn* parle d'un petit nombre d'araméismes (*einige wenige Aramaeismen*) dans cet évangile. On va voir combien cette expression reste au-dessous de la vérité.

Pour mettre le lecteur à même de juger de ce caractère marqué du troisième évangile, nous dresserons la liste des principaux hébraïsmes ou araméismes que l'on y rencontre presque à chaque pas.

Hébraïsmes et araméismes principaux du troisième évangile.

I. — Prologue. Ch. I, 1-4.

Pas de fait de ce genre dans ce passage.

II. — Ch. I et II (récits de l'enfance).

Nous ne ferons pas ici de citations particulières; il faudrait reproduire le texte entier, qui n'est pour ainsi dire qu'un long hébraïsme.

III. — Ch. III, 1-IV, 13 (l'avènement messianique).

ἐγένετο ῥῆμα θεοῦ ἐπί III, 2.

προσέθηκεν καὶ τοῦτο ἐπὶ πᾶσιν, [καὶ] κατέκλεισεν III, 20.

ἐγένετο... ἀνεῳχθῆναι III, 21.

Matth. III, 16 : βαπτισθεὶς... ἀνέβη... καὶ ἰδοὺ ἀνεῴχθησαν.

Marc I, 9-10 : καὶ ἐβαπτίσθη... καὶ... ἀναβαίνων... εἶδεν.

IV. — Ch. IV, 14-IX, 50 (le ministère galiléen).

ἐν τοῖς ὠσίν IV, 21.

ἐγένετο.... καὶ αὐτὸς ἦν ἑστὼς παρὰ τὴν λίμνην... καὶ εἶδεν V, 1-2.

Matth. IV, 18 : περιπατῶν παρὰ τὴν θάλασσαν... εἶδεν.

Marc I, 16 : καὶ παράγων... εἶδεν.

καὶ ἐγένετο... καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ πλήρης λέπρας V, 12.

Matth. VIII, 2 : καὶ ἰδοὺ λεπρὸς προσελθὼν προσεκύνει.

Marc I, 40 : καὶ ἔρχεται πρὸς αὐτὸν λεπρός.

καὶ ἐγένετο... καὶ αὐτὸς ἦν... καὶ ἦσαν καθήμενοι V, 17.

δύναμις κυρίου ἦν εἰς τὸ ἰᾶσθαι ibid.

ἐλεύσονται ἡμέραι, καὶ ὅταν... τότε... V, 35.

Matth. IX, 15 : ἐλεύσονται ἡμέραι ὅταν... καὶ τότε...

Marc II, 20 : comme Matthieu.

ἐν σαββάτῳ δευτεροπρώτῳ VI, 1.

Matth. XII, 1 : τοῖς σάββασι.

Marc II, 23 : ἐν τοῖς σάββασι.

ἐπλήρωσε πάντα τὰ ῥήματα αὐτοῦ εἰς τὰς ἀκοὰς τοῦ λαοῦ VII, 1. Comp. 1 Sam. XI, 4 : λαλοῦσι τοὺς λόγους εἰς τὰ ὦτα τοῦ λαοῦ.

Matth. VII, 28 : ὅτε ἐτέλεσε. . τοὺς λόγους τούτους.

ἐν γεννητοῖς γυναικῶν VII, 28.

καὶ ἐγένετο... καὶ αὐτὸς διώδευεν VIII, 1.

ἐγένετο δὲ καὶ... αὐτὸς ἐνέβη VIII, 22.

ἐγένετο δὲ... ἀπεδέξατο αὐτὸν ὁ ὄχλος VIII, 40.

Marc V, 21 : καὶ διαπεράσαντος τοῦ Ἰ.... συνήχθη ὄχλος πολύς.

ἐγένετο δὲ... καὶ παραλαβὼν... ἀνέβη IX, 28.

Matth. XVII, 1 : καὶ... παραλαμβάνει ὁ Ἰ... καὶ ἀναφέρει...

Marc IX, 2 : comme Matthieu.

V. — Ch. IX, 51-XIX, 28 (le voyage à Jérusalem).

ἐγένετο δὲ... καὶ αὐτὸς... ἐστήρισε IX, 51.

συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας ibid.

τὸ πρόσωπον ἐστήρισε τοῦ πορεύεσθαι εἰς Ἱερουσαλήμ ibidem. Comp. Jér. XXI, 10 : ἐστήριχα τὸ πρόσωπόν μου ἐπὶ τὴν πόλιν. Ez. VI, 2 : στήρισον τὸ πρόσωπόν σου ἐπὶ τὰ ὄρη.

Matth. XIX, 1 : καὶ ἐγένετο... μετῆρεν ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας.

Marc X, 1 : καὶ... ἀναστὰς ἔρχεται εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας.

τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἦν πορευόμενον εἰς Ἱερουσαλήμ IX, 53.

πρὸ προσώπου αὐτοῦ X, 1.

ἐγένετο εὐδοκία ἔμπροσθέν σου X, 21.

ποιεῖν τὸ ἔλεος μετά X, 37.

ἐγένετο δὲ... καὶ αὐτὸς εἰσῆλθεν X, 38.

καὶ ἐγένετο... εἶπέν τις XI, 1.

ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου XI, 2.

καὶ ἦν ἐκβάλλων δαιμόνιον καὶ αὐτὸ ἦν κωφόν· ἐγένετο δὲ... ἐλάλησεν ὁ κωφός XI, 14.

Matth. IX, 32-33 : ἰδοὺ προσήνεγκαν αὐτῷ ἄνθρωπον κωφὸν... καὶ... ἐλάλησεν ὁ κωφός.

ὁμολογεῖν ἐν XII, 8.

καὶ ἐγένετο... καὶ αὐτοὶ ἦσαν XIV, 1.

φαγεῖν ἄρτον XIV, 1 et 15.

οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου XVI, 8.

ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ XVIII, 30.

καιρὸς τῆς ἐπισκοπῆς XIX, 44.

VI. — Ch. XIX, 29-XXI, 38 (le séjour à Jérusalem).

καὶ ἐγένετο... ἐπέστησαν οἱ ἀρχιερεῖς XX, 1.

καὶ προσέθετο ἕτερον πέμψαι δοῦλον XX, 11.

Matth. XXI, 36 : πάλιν ἀπέστειλεν ἄλλους δούλους.

Marc XII, 4 : καὶ πάλιν ἀπέστειλεν... ἄλλον δοῦλον.

καὶ προσέθετο τρίτον πέμψαι XX, 12.

Marc XII, 5 : καὶ ἄλλον ἀπέστειλεν.

λαμβάνειν πρόσωπον XX, 21.

Matth. XXII, 16 : βλέπειν εἰς πρόσωπον ἀνθρώπων.

Marc XII, 14 : comme Matthieu.

οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου... αἰὼν ἐκεῖνος XX, 34-35.

ἔρχεσθαι ἐπὶ τῷ ὀνόματι XXI, 8.

στόματι μαχαίρας XXI, 24.

VII. — Ch. XXII, 1-XXIII, 56 (la Passion).

θυγατέρες Ἱερουσαλήμ XXIII, 28.

VIII. — Ch. XXIV (la Résurrection).

καὶ ἐγένετο... καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο v. 4.
ἐφάνησαν ἐνώπιον αὐτῶν v. 11.
καὶ ἐγένετο... καὶ αὐτός v. 15.
καὶ ἐγένετο... εὐλόγησεν v. 30.
ἀρξάμενοι v. 47.
καὶ ἐγένετο... διέστη v. 51.

Ce n'est pas seulement cette série de locutions hébraïsantes ou araméennes répandues dans tout le texte de Luc qui donne à cet évangile un caractère particulier; c'est en même temps l'emploi fréquent de certaines expressions et tournures grammaticales portant la marque de leur origine hébraïque; par exemple, la juxtaposition des propositions au moyen du simple καὶ, remplaçant la construction syntactique grecque [1], — *Vogel* compte en moyenne sur cent versets dans l'évangile jusqu'à cinquante cas de ce genre (dans les Actes seulement seize), ce qui est une proportion beaucoup plus forte que dans les deux autres synoptiques, même dans Marc où cette forme n'est pourtant pas rare; — puis l'emploi de la 3e personne du pluriel des verbes pour désigner un sujet indéfini [2]; le génitif d'un substantif servant à remplacer un adjectif de qualité, tout en en renforçant le sens [3]; l'emploi analytique du verbe

[1] Comp. entre autres II, 25-28; 36-39; IV, 5-8; XIV, 1-6; XIX, 1-7.

[2] δώσουσι (VI, 38); ἀπαιτοῦσι (XII, 20); παρέθεντο... αἰτήσουσι (XII, 48).

[3] λόγοι τῆς χάριτος (IV, 22); υἱὸς εἰρήνης (X, 6); πνεῦμα ἀσθενείας

être avec un participe, remplaçant le verbe fini [1]; le verbe doublé de son propre substantif [2].

Nous n'avons point parlé encore de l'emploi chez Luc du nom hébreu de Jérusalem dont nous nous occuperons plus tard spécialement.

Il y a ici un phénomène étrange, qui doit paraître doublement surprenant à ceux qui admettent que Luc, en composant son ouvrage, a employé les récits de Matthieu et de Marc, ces deux écrivains d'origine juive qui, sans démentir leur caractère sémitique, n'emploient pourtant que rarement des formes purement araméennes, comme celles qui abondent sous la plume de Luc, l'écrivain grec! *Holtzmann* peut-il croire avoir résolu cette question difficile, en disant, comme il le fait dans *Les Evangiles synoptiques* (p. 333), que Luc en a agi ainsi « parce qu'il tenait à honneur *(indem er etwas darauf hielt)* de donner à sa narration une forme hébraïsante. » Mais pourquoi aurait-il tenu à cela, après que les deux autres écrivains synoptiques, ses prétendus modèles, y avaient eux-mêmes renoncé? Et quel étrange procédé ne serait-ce pas que de réintégrer après coup artificiellement dans la narration évangélique ces formes étrangères, après qu'elles avaient disparu des ouvrages des écrivains antérieurs? *Weiss* voit plutôt ici un effet de l'influence exercée sur Luc par la lecture fréquente de la traduction des Septante. Mais, s'il en était ainsi, cette influence devrait s'exercer sur le style de

(XIII, 11); ἐργάται ἀδικίας (XIII, 27); οἰκονόμος τῆς ἀδικίας (XVI, 8); υἱοὶ τοῦ φωτός (ibid.); κριτὴς τῆς ἀδικίας (XVIII, 6); υἱοὶ τῆς ἀναστάσεως (XX, 36).

[1] ἦν προσευχόμενον (I, 10); ἦν προσδοκῶν (I, 21); ἦν κεχρηματισμένον (II, 26); ἦν ὑποτασσόμενος (II, 51); ἦν τεθραμμένος (IV, 16); ἦν γεγραμμένον (IV, 17); ἦν διδάσκων (IV, 31); ἦν κηρύσσων (IV, 44); ἦσαν καθήμενοι (V, 17), etc., etc.

[2] βάπτισμα βαπτίζεσθαι (XII, 50); ἐπιθυμίᾳ ἐπιθυμεῖν (XXII, 15).

Luc d'une manière tout à fait générale ; or, ses écrits présentent des parties entières qui ne portent pas la moindre trace d'une telle influence.

Le problème posé par les nombreux araméismes de Luc me paraît devoir se résoudre d'une tout autre manière. A Jérusalem, dès les jours qui suivirent la Pentecôte, se forma, à côté de la tradition araméenne émanant directement des narrations apostoliques, une tradition parallèle en langue grecque, destinée à la nombreuse population juive que les Actes appellent *helléniste,* c'est-à-dire ne parlant que le grec. Le récit Act. VI, 1 et suiv. est typique à cet égard. De même que les nombreux hellénistes, convertis à l'Evangile, réclamaient l'égalité des secours matériels, ainsi et à plus forte raison devaient-ils réclamer aussi une égale distribution du pain de vie pour eux-mêmes et pour les leurs. Or, cet aliment spirituel n'était autre que l'enseignement apostolique sur l'histoire et les paroles de Jésus, présenté sous la seule forme où il leur fût accessible, en langue grecque. Ainsi se forma sans tarder une tradition grecque, qui ne put primitivement qu'être comme calquée sur la tradition araméenne et en reproduire plus ou moins littéralement les formes. Mais ce caractère semi-hébraïque, qui fut dans le commencement celui de la tradition grecque, dut s'effacer graduellement, les araméismes les plus marqués tombant bientôt d'eux-mêmes en désuétude et les formes helléniques prenant de plus en plus le dessus. C'est sous cette forme plus avancée et déjà dégagée des plus choquants hébraïsmes que nous trouvons la tradition grecque consignée par Matthieu et Marc. Il me paraît en conséquence probable que la forme sous laquelle elle se trouve rédigée dans Luc appartient à un stage antérieur et plus rapproché de son origine. On pourrait difficilement comprendre que Luc eût de lui-même, et par

un travail de sa propre imagination, réintroduit dans le récit évangélique ces tournures et locutions étrangères au style grec en général, comme au sien en particulier, qui avaient déjà disparu des autres narrations. La seule manière naturelle d'expliquer la présence de ces particularités qui font disparate dans le style de Luc, me paraît être d'admettre que l'auteur est entré en possession de la tradition grecque portant encore distinctement l'empreinte semi-hébraïque qu'elle avait reçue au moment de sa formation.

La chose est-elle concevable? Luc a-t-il réellement pu se trouver dans des circonstances telles qu'il soit entré en contact avec une forme de la tradition grecque aussi rapprochée de sa première apparition? Il me le paraît; cela a pu avoir lieu de deux façons. D'abord par les personnes avec lesquelles Luc a été en relation et dont plusieurs, appartenant à l'Eglise de la Pentecôte, étaient encore pour la génération suivante les vivants porteurs de la tradition première. Ainsi Barnabas et Silas, tous deux membres de la primitive Eglise de Jérusalem, avec lesquels Luc s'était rencontré à Antioche; puis d'autres encore, tels que ce Mnason, *ancien disciple* (ἀρχαῖος μαθητής), comme l'appelle Luc, chez lequel il logea avec Paul dans leur voyage de Césarée à Jérusalem; enfin et surtout Philippe, dont l'Eglise primitive de Jérusalem avait fait l'un de ses sept représentants et que Luc appelle l'*évangéliste*, lui attribuant ainsi la fonction de narrateur attitré de l'histoire évangélique. Lorsque Luc s'arrêta à Césarée avec saint Paul et les autres compagnons de l'apôtre, ce fut chez Philippe qu'il passa les jours mémorables dont il nous a lui-même conservé le souvenir dans le passage saisissant Act. XXI, 8-14.

La société de pareils hommes était pour Luc une source de narrations authentiques sur l'histoire de Jésus. Mais

peut-être ce moyen n'a-t-il pas été le seul, ni même le principal. Les écrits des πολλοί (I, 1), par la mention desquels Luc ouvre le sien, étaient certainement connus de lui. Qu'étaient-ils ? Sans doute des recueils de nature anecdotique, dans lesquels était formulée de la manière la plus fraîche la tradition grecque relative à certains faits et enseignements saillants de Jésus. Premiers essais de littérature évangélique, ils devaient avoir conservé les formes initiales de la tradition apostolique, et c'est de là surtout qu'elles ont pu passer dans l'écrit plus complet de Luc.

S'il en est ainsi, le troisième évangile serait en relation plus étroite qu'on ne le pense d'ordinaire avec la tradition primitive, et il n'y aurait pas de raison pour interposer entre son écrit et cette tradition les deux autres synoptiques, d'autant plus que Luc ne fait point expressément mention de ceux-ci dans son Prologue, que les expressions dont il se sert pour caractériser ses devanciers ne s'appliquent point naturellement à eux (voir p. 462 à 464), et qu'enfin, dans plusieurs des exemples cités dans la liste ci-dessus, Marc et Matthieu non seulement ne présentent pas les formes araméennes de Luc, mais semblent même les corriger. En conservant les formes antiques des écrits primitifs antérieurs au sien, d'une manière aussi littérale que possible, Luc donnait à ses lecteurs grecs une preuve de l'authenticité des sources d'où il tirait ses récits et une garantie de la fidélité avec laquelle il y puisait. Ce procédé n'avait rien d'artificiel ; il était aussi loyal que naturel [1].

[1] On pourrait opposer à ce que nous venons de dire sur la relation directe de l'évangile de Luc avec la tradition grecque primitive formulée à Jérusalem, notre jugement sur l'évangile de Marc (p. 441), d'après lequel ce dernier écrit serait « le monument de la tradition apostolique sous sa forme absolument primitive. » Cette place, nous paraissons ici la donner à Luc. Mais les deux assertions se concilient.

Avant de quitter ce sujet des formes hébraïques de Luc, je dois mentionner encore un fait particulier qui me paraît confirmer la conclusion à laquelle je me vois conduit. Sur 30 fois que Luc nomme la capitale, il la désigne 26 fois par son nom de forme hébraïque (Ἱερουσαλήμ) et 4 fois seulement (II, 22; XIII, 22; XIX, 28 et XXIII, 7) par la dénomination de forme grecque (Ἱεροσόλυμα), tandis que Matthieu et Marc emploient exclusivement cette dernière forme (sauf le cas Matth. XXIII, 37, où la citation de la parole de Jésus a paru sans doute exiger la forme originale du nom). N'est-il pas naturel de conclure de là que

si l'on pense que celle qui est relative à Marc porte essentiellement sur le fond de la narration, spécialement sur l'absence de tout récit de l'enfance dans cet écrit, tandis que ce que nous disons ici de Luc se rapporte uniquement aux formes extérieures de la narration, aux traces demeurées de son origine araméenne. Les deux assertions n'ont donc rien de contradictoire et se complètent plutôt. Ou bien objectera-t-on que, si Pierre est réellement l'auteur des narrations rédigées par Marc, celles-ci devraient porter également l'empreinte des formes araméennes qui y restèrent attachées au premier moment? Mais à l'époque où Pierre racontait l'histoire de Jésus à un auditoire de chevaliers romains, trente et quelques années après la fondation de l'Eglise, il est tout naturel que les formes originaires de la tradition grecque eussent peu à peu disparu et que le récit évangélique se fût déjà hellénisé tout à fait. Pierre ne pouvait songer à réintroduire dans ses récits des formes étrangères, choquantes pour des oreilles gréco-romaines ; et Marc a naturellement suivi son exemple. *Zahn* a cru découvrir dans Marc un passage qui supposerait entre lui et Luc un rapport inverse de celui que nous croyons constater : ce serait Marc qui aurait conservé l'hébraïsme et Luc qui l'aurait supprimé *(getilgt)* *(Einl.* II, p. 419). Il s'agit de Marc VI, 39, où se lit l'hébraïsme συμπόσια συμπόσια, qui ne se retrouve pas dans le passage parallèle de Luc (IX, 14). Mais le terme de *supprimer* (tilgen) qu'emploie Zahn suppose précisément ce qui est en question, c'est que Luc aurait eu sous les yeux *le texte* de Marc et l'aurait corrigé intentionnellement en le grécisant, tandis qu'on peut fort bien ne voir ici qu'une différence accidentelle de narration, comme il s'en trouve à chaque ligne dan les synoptiques.

dans la forme où la tradition grecque était parvenue à Luc, oralement ou par écrit, régnait encore la dénomination hébraïque primitive, tandis que dans cette tradition, telle que nous la trouvons rédigée dans Marc et Matthieu, ce nom était déjà hellénisé? C'est aussi sous cette dernière forme que ce nom se présente constamment dans l'évangile de Jean, écrit le dernier des quatre ; et si quatre fois sur trente nous trouvons dans Luc la forme grecque, c'est sans doute parce qu'elle commençait à s'introduire, mais sans avoir encore absolument prévalu. *Holtzmann*, dans *Les Evangiles synoptiques*, expliquait la présence de ces deux formes dans nos synoptiques par les deux sources qu'il attribuait à ces écrits, la source A (le *Marc primitif)* et la source Λ (les *Logia)*, qui auraient usé chacune de préférence de l'une ou de l'autre de ces formes. Mais *Wetzel* a montré, p. 84 et 85, le néant de cette explication à laquelle son auteur a du reste certainement renoncé lui-même en abandonnant l'hypothèse à laquelle elle se rattachait.

Cette diversité de style, presque de langue, dans le IIIe évangile, que nous venons de chercher à expliquer, soulève un nouveau problème : comment accorder cette bigarrure, en dedans d'un même écrit, avec l'unité indéniable de style qui, d'autre part, le caractérise, ainsi que celui des Actes? Dans deux études approfondies *(Theol. Jahrb.*, 1843, et *Apostelgesch.*, p. 390 et suiv.) *Zeller* a énuméré jusqu'à 139 termes *exclusivement* propres à Luc et 134 locutions qui lui sont *presque* exclusivement propres. Voir également *Vogel,* p. 61-68. *Schaff* compte dans l'évangile et les Actes 160 termes, qui dans tout le N. T. ne se trouvent que chez Luc. Et il affirme que, sur 19,209 mots dont se compose l'évangile de Luc, il y en a 12,969 qui ne se trouvent ni dans Matthieu, ni dans

Marc [1]. La solution du contraste entre cette constance du vocabulaire et des formes syntactiques dans l'œuvre de

[1] Nous donnons ici un certain nombre d'exemples de ces termes ou exclusivement ou presque exclusivement propres à Luc.

Verbes: Les 11 suivants lui sont entièrement propres; ils se retrouvent également dans l'évangile et dans les Actes : ἀναδεικνύναι; ἀναφαίνεσθαι ; διαπορεῖν ; διαστῆναι ; ἐπιβιβάζειν ; ὀδυνᾶσθαι ; προϋπάρχειν ; συμβάλλειν; ὑπολαμβάνειν; διαπορεύεσθαι; ἡσυχάζειν. — Les 17 suivants ne se retrouvent que rarement ailleurs: ἀναλαμβάνειν ; διαμαρτύρεσθαι ; ἀποφθέγγεσθαι ; διαδιδόναι ; ἐξαποστέλλειν ; καταφιλεῖν ; παραστῆναι ; παραγίγνεσθαι ; προσφωνεῖν ; προχειρίζεσθαι ; συγκαλεῖσθαι ; συλλαλεῖν ; ἐφίστασθαι ; πορεύεσθαι (46 fois dans l'év., 38 fois dans les Actes) ; προσδοκᾶν ; εὐαγγελίζεσθαι (10 fois dans l'év., 16 fois dans les Actes, seulement 1 fois chez Matthieu) ; ἀτενίζειν (12 fois en tout) ; αὐξάνειν.

Substantifs: Les 11 suivants ne se trouvent que chez Luc (tous dans év. et Actes) : ἑσπέρα ; θάμβος ; ἴασις ; στρατηγός ; στρατιά ; συγγένεια ; πολίτης ; ἀπογραφή ; νομοδιδάσκαλος ; ἐπιστάτης ; μεγαλεῖα. Les suivants se trouvent parfois ailleurs : αἱ ἡμέραι (pour désigner une époque) ; οἶκος (dans le sens de famille) ; ὕψιστος ; ὑπάρχοντα (pour désigner les biens) ; παραλυτικός ; νομικοί (au lieu de γραμματεῖς) ; λίμνη Γεννησαρέτ (les autres disent θάλασσα) ; σωτήρ, σωτηρία, σωτήριον (17 fois dans év. et Actes, ailleurs seulement deux fois, dans Jean) ; υἱός (υἱοὶ) ὑψίστου.

Adjectifs, pronoms, participes: Les 4 suivants sont propres à Luc : κράτιστος ; τραχύς ; ἔμφοβος ; εὐλαβής. D'autres lui sont familiers : εἷς (dans le sens de πρῶτος) ; ἕτερος (comme synonyme de ἄλλος) ; καὶ αὐτὸς ou καὶ αὐτοὶ ; le participe pris substantivement avec l'article τὸ : τὸ εἰωθός ; τὸ εἰθισμένον ; τὸ γεγονός ; τὸ συμβεβηκός ; τὸ ὡρισμένον ; τὸ διατεταγμένον ; etc.

Adverbes, prépositions, conjonctions: Expressions propres à Luc : ἔναντι ; ἑξῆς ; καθεξῆς ; καθότι. Expressions fréquentes chez Luc : πανταχοῦ ; καθώς ; ὡσεὶ ; ἀνθ' ὧν ; δὲ καί ; εἰ δὲ μήγε ; μὲν οὖν (sans δὲ subséquent) ; παραχρῆμα ; ἐν (désignant l'état, la dépendance) ; σὺν (employé plutôt que μετὰ ; dans l'év. 36 fois, 51 fois dans les Actes ; seulement 10 fois dans les autres év. réunis).

Quelques tournures particulières : τί ὅτι ; ἀρξάμενος ἀπὸ ; ἐλεημοσύνην διδόναι ou ποιεῖν ; ἡμέρα τῶν σαββάτων ou τοῦ σαββάτου ; θεῖναι τὰ γόνατα ; ἡμέρας γενομένης ; πορεύεσθαι εἰς εἰρήνην ou ἐν εἰρήνῃ ; τίθεσθαι εἰς τὴν καρδίαν ou ἐν τῇ καρδίᾳ ; συμβάλλειν ἐν τῇ καρδίᾳ, etc.

Pour celui qui désirerait faire une étude plus précise de la question du style particulier de Luc, je recommande le travail approfondi de

Luc, et la diversité que nous y avons constatée, ne peut, me paraît-il, se trouver que dans la liberté avec laquelle il reproduisait le contenu de ses sources. Sa fidélité n'était pas de la servilité et n'empêchait pas que sa propre manière d'écrire ne conservât jusqu'à un certain point ses droits. Ce fait est d'une très grande importance pour l'appréciation de l'origine des morceaux « en *nous* » ; car, si ces morceaux eussent été tirés par lui du journal d'un autre compagnon de Paul, il eût été facile à l'auteur des Actes de remplacer le *nous* par un *ils*, à moins qu'il n'eût l'intention *frauduleuse* de se faire passer lui-même pour l'une des personnes présentes aux scènes racontées dans ces morceaux.

En résumé, il me paraît qu'on doit distinguer dans le IIIe évangile quatre classes de morceaux, dont chacune trahit un mode de composition spécial :

La première comprend les deux premiers chapitres, qui sont la reproduction en quelque sorte littérale d'un original araméen. Luc a-t-il trouvé ces récits de l'enfance déjà rédigés en grec ou les a-t-il traduits lui-même d'après des traditions araméennes, orales ou écrites, qu'il avait réussi à recueillir ? Nous l'ignorons ; mais le fait que dans ces chapitres se retrouve un grand nombre des expressions

Credner (Einl. I, p. 132-142) et celui de *Vogel*, qui, à côté des relations de Luc avec les écrits juifs (grecs) postérieurs et avec les classiques grecs contemporains, présente dans quatre tableaux : 1° une liste de termes *exclusivement* propres à Luc dans le Nouveau Testament (57 exemples) ; 2° celle des termes des deux écrits de Luc qui ne se présentent que très rarement dans le reste du N. T. (42) ; 3° celle des termes pour lesquels Luc montre une prédilection (24) ; 4° celle des tournures spéciales qui caractérisent ses deux écrits (32). — Ces tableaux suffisent, aux yeux de Vogel, comme aux nôtres, à prouver que l'évangile et les Actes, malgré les diversités du style, ne peuvent être attribués qu'à une seule et même plume. — Voir encore la belle étude de *Plummer*, p. XLI-XLV.

favorites que l'on remarque dans toute la suite de son ouvrage, parle en faveur de la seconde alternative.

La seconde classe comprend les récits dans lesquels nous avons trouvé encore un très grand nombre de formes araméisantes, quoique déjà en quantité moindre que dans les deux premiers chapitres : ce sont les récits du ministère galiléen, jusqu'à IX, 51. Peut-être Luc les a-t-il déjà trouvés en grande partie rédigés en grec dans les écrits des πολλοί, toutefois sans s'interdire, en les reproduisant, de les marquer de son empreinte.

Dès le ch. X, les formes araméennes commencent à devenir un peu moins fréquentes, tellement qu'on en retrouve à peine encore quelques traces dans les ch. XIV-XVIII ; c'est ici une troisième classe de morceaux, dans lesquels je pense que Luc a reproduit lui-même en grec des traditions *orales* araméennes [1].

Restent, comme quatrième classe, les parties qu'il a composées complètement de son chef, sans tradition comme point d'appui ; celles-ci se reconnaissent aisément à leur style grec vraiment classique. Ce sont surtout le Prologue de l'évangile et la seconde partie du livre des Actes, depuis le ch. XIII.

Dans tout ce qui précède, nous avons supposé que Luc savait l'araméen. *Zahn* ne le pense pas. Il s'exprime ainsi (II, p. 402) : « Il est invraisemblable que le Grec Luc fût en état de lire un livre araméen... ; les quatre traductions de noms araméens que nous trouvons chez lui (Act. I, 19, Hacel-Dama ; IV, 36, Barnabas ; IX, 36, Tabitha ; XIII, 8, Elymas) ne sont pas inattaquables, et le fussent-elles, elles

[1] Dans le récit du séjour à Jérusalem (ch. XX), les araméismes reparaissent d'une manière assez frappante, particulièrement dans la parabole des vignerons. La tradition araméenne avait laissé dans ce morceau si important une empreinte profondément marquée.

pourraient lui avoir été fournies par d'autres. » La seule qui lui paraisse certainement exacte est celle du troisième nom. Je ne saurais me prononcer sur cette appréciation. Mais voici l'opinion nettement opposée de *Vogel* (p. 14) : « Que Luc possédât la langue araméenne, cela s'entend de soi-même ; comp. Act. XXI, 40 ; XXII, 2 ; XXVI, 14. N'était-ce pas la langue parlée journellement par Paul et ses compagnons d'œuvre, comme elle l'avait été autrefois par le Seigneur et ses disciples ? » Cette raison ne me paraît pas, il est vrai, très concluante. N'est-il pas possible que Paul s'entretînt en grec avec ses compagnons d'œuvre, comme il le faisait avec les églises dans ses épîtres ? Mais il serait bien invraisemblable qu'avec l'intérêt si vif que Luc éprouvait pour l'histoire évangélique, il n'eût pas profité des constantes occasions qu'il avait à Antioche, auprès de la nombreuse population juive, d'apprendre la langue dans laquelle Jésus avait parlé et de se mettre ainsi en contact direct avec sa parole et sa personne. Que Luc ignorât l'hébreu, c'est possible ; mais qu'il ne se fût pas familiarisé avec l'araméen parlé autour de lui, cela est très invraisemblable, quoi qu'en dise Zahn.

A la caractéristique littéraire du III^e^ évangile appartient encore un trait spécialement relevé par *Vogel* (p. 12-15) : « Une très grande partie du vocabulaire de Luc, dit-il, ne trouve de parallèle que chez les écrivains profanes grecs. Luc a environ deux cent trente termes qui lui sont communs avec les écrivains grecs depuis Homère jusqu'aux écrits du III^e^ et II^e^ siècle avant Jésus-Christ. » Vogel conclut de ce fait que Luc était bien un écrivain d'origine grecque. « C'est ce qui ressort aussi, selon cet auteur, de son vif intérêt pour les détails extérieurs et secondaires des faits, de son sentiment humanitaire et des tournures grammaticales de son style qui ne permettent pas

de douter de sa connaissance directe des écrivains profanes.... En comparaison avec Matthieu, Marc et surtout Jean, son style se distingue par une plus grande pureté et un choix plus délicat d'expressions. Son goût plus fin ne lui permet pas d'employer des termes appartenant au jargon populaire, tels que κεντουρίων, κῆνσος, κοδράντης, κουστωδία, quoiqu'il ne se refuse pas d'user de termes tirés du latin et familiers aux Grecs d'Asie Mineure, comme κολωνία, πραιτώριον, σικάριοι, σιμικίνθιον, ἀσσάριον, δηνάριον, λεγιών... Tous ces caractères lexicographiques sont communs à l'évangile et aux Actes, et par conséquent pourront difficilement être expliqués autrement, ou du moins mieux, qu'en admettant que les deux écrits proviennent d'un seul et même auteur, dont le caractère propre ressort seulement d'une manière plus libre dans la seconde partie des Actes. » Nous n'avons rien à ajouter à ce jugement.

Quant à l'emploi de termes médicaux que plusieurs croient trouver dans le style de Luc, nous nous expliquerons plus tard sur ce sujet, en étudiant la question de l'auteur de l'évangile.

C. *Au point de vue religieux.*

Le troisième évangile a été sous ce rapport l'objet d'appréciations très différentes. Dès les temps anciens on a compris la relation étroite qui le rattache à l'apostolat et à l'enseignement de Paul. Selon Origène et Eusèbe, plusieurs pensaient même que, quand Paul parlait de *son évangile*, il voulait désigner par là l'écrit de Luc. Dans les temps modernes, l'historien *Gieseler* a surtout contribué à remettre en lumière le caractère paulinien du troisième évangile.

Baur est parti de ce fait, en l'exploitant à outrance pour en faire une des bases de sa critique des évangiles. Luc est, selon lui, le contrepied de Matthieu, celui-ci absolu-

ment judéo-chrétien, celui-là rigoureusement paulinien et hostile au premier. Son caractère religieux est celui d'une opposition constante au judaïsme et à la loi, aux Douze, à Pierre lui-même. Le Hollandais *Scholten* a suivi ces traces : « Luc altère les paroles de Jésus de manière à favoriser l'universalisme et à diminuer la considération des Douze... Il reconstruit la tradition d'après le type d'enseignement paulinien, ce qui ôte à cet écrit toute garantie de vérité historique » *(Das paulin. Evang.*, p. 249). Un écrivain qu'on a longtemps désigné sous le nom de « l'anonyme saxon » (*Hasert*) alla même jusqu'à voir dans l'écrit de Luc une satire sur le compte des Douze et de Pierre, et, ce qui rendait la chose encore plus piquante, écrite par Paul lui-même. Toute la France a pu lire dans la *Revue des Deux-Mondes* l'écho de cette critique. Dans un article intitulé : « Un essai d'histoire religieuse » (1865), M. *Burnouf* disait : « Tout ce qui dans Matthieu est favorable aux Juifs ou à la loi mosaïque est supprimé par Luc ; il omet les paroles de Jésus qui dans Matthieu confirment l'autorité des Douze ; il ôte à ceux-ci le mérite d'avoir fondé la religion du Christ en leur ajoutant septante envoyés ; il rabaisse Pierre, etc. » Toutefois Baur et Scholten, ne pouvant s'empêcher de reconnaître dans l'écrit de Luc beaucoup de passages contraires à ces assertions, ont supposé un remaniement postérieur qui aurait modifié l'écrit primitif dans un but de conciliation, comme s'il suffisait de joindre l'un à l'autre deux enseignements contraires pour les concilier.

Mais dans l'école même de Baur se trouvèrent des hommes, comme *Volkmar* et *Zeller*, qui, reconnaissant l'unité de notre évangile, cherchèrent à justifier la présence dans cet écrit paulinien d'assertions favorables au judaïsme et aux apôtres. Le premier, qui voyait dans Marc la réponse

d'un paulinisme modéré au manifeste judéo-chrétien de l'Apocalypse, trouva dans Luc le document d'un paulinisme encore beaucoup plus accentué que celui de Marc. Comme, selon lui, c'était Marc qui avait créé en grande partie le personnage de Jésus, l'auteur de Luc imagina de faire du ministère ambulant de Jésus le prototype de celui de Paul, afin de recommander l'œuvre anti-légale de ce dernier à la majorité judéo-chrétienne de l'Eglise. Ce qu'il y avait de réel au fond de ces récits, nul ne pouvait le dire. Les éléments judaïques répandus dans Luc n'étaient que des moyens de conciliation. D'après *Overbeck* et *Wittichen*, le caractère de Luc n'est déjà plus qu'un paulinisme teinté de judaïsme. Selon *Holtzmann*, tout ce que l'on a cru y découvrir d'hostile au judaïsme, aux Douze et à Pierre est erroné. Ce qu'il renferme de vraiment paulinien, c'est son universalisme. Seulement la rigueur du paulinisme primitif s'y montre affaiblie et l'on glisse déjà sur la pente conduisant au catholicisme du second siècle. Enfin *Holsten* va jusqu'à faire de Luc l'intermédiaire entre le judéo-christianisme et le paulinisme et à lui donner une place semblable à celle que Baur avait attribuée à Marc et qu'*Hilgenfeld* lui assigne encore à cette heure.

Après de telles oscillations, on comprend cette ironie de *Welzel* (p. 51) : « De sorte que chacun peut aujourd'hui choisir à son gré. Ou envisager Marc, avec Baur, comme le médiateur qui évite toute controverse, ou bien faire de lui, avec Holsten, le champion du paulinisme ; ou bien encore faire de Luc, avec Baur et Hilgenfeld, l'avocat du paulinisme, ou trouver en lui, avec Holsten, le conciliateur entre les partis : tout à choix ! » Le fait est que, comme le dit *Weiss (Einl.* § 48, 6) : « Les confirmations de l'enseignement de Paul que renferme notre évangile n'ont nullement une tendance polémique contre des conceptions

différentes, mais visent uniquement à fortifier la foi dans le sens paulinien de ce mot et à avancer la vie qui procède de cette foi. » *Reuss* pense à peu près de même : « Nous nous rapprocherons davantage de la vérité en affirmant que ce n'est point un intérêt de parti, mais une impartiale recherche de la vérité et un désir sincère de posséder une plus grande richesse de faits, qui a porté Luc à rassembler les matériaux de son écrit » (*Gesch. der heil. Schr.* § 195). *Renan* lui-même reconnaît Luc comme un disciple de Paul « modéré, tolérant, plein de respect pour Pierre, même pour Jacques. Il est aussi respectueux qu'on peut l'être pour les apôtres ; mais il craint pourtant qu'on ne leur fasse une place trop exclusive » (allusion à ce qu'il croit être le but du récit de la mission des Septante ; *Les Evangiles*, p. 265 et 270).

Voilà les jugements ; étudions les faits.

Comme preuve d'hostilité contre le judaïsme, *Hilgenfeld* cite la comparaison du peuple juif avec un figuier stérile prêt à être coupé (XIII, 6 et suiv.). Mais ce figuier n'est-il pas l'objet de la sollicitude et de l'intercession du vigneron ? — Jérusalem est appelée la meurtrière des prophètes (XIII, 33). Mais le judéo-chrétien Matthieu dit la même chose (XXIII, 37-38). — Le roi fera mourir les habitants de cette ville (XIX, 27); absolument comme dans Matthieu (XXII, 7); seulement Luc a soin de rapporter les sanglots de Jésus prévoyant cette catastrophe (Luc XIX, 42), fait dont Matthieu ne parle pas. Si c'était l'inverse, que dirait la critique ? — L'annonce du rejet d'Israël et de la vocation des païens (XIII, 28-29 ; XIV, 23) se trouve également et peut-être plus énergiquement formulée dans Matthieu (VIII, 11 et 12 ; XXI, 41-43). On voit ce que valent ces prétendues preuves de l'anti-judaïsme de Luc.

Il est facile de constater, au contraire, que l'esprit de son

écrit est celui du plus religieux respect pour le judaïsme et pour la loi. C'est dans le Lieu saint du temple qu'est annoncée l'œuvre nouvelle ; au jour fixé par la loi, Jésus est incorporé à Israël par la circoncision et tous les rites prescrits ; c'est du trône de David *son père* qu'il doit hériter. A l'âge de douze ans, il est conduit à la fête de Pâques, *selon la coutume*, et il ne rentre à Nazareth qu'après son achèvement. Il ordonne au lépreux guéri d'aller offrir à Jérusalem le sacrifice prescrit par Moïse ; c'est en qualité de *fille d'Abraham* qu'il guérit la femme atteinte de courbature ; les frères du mauvais riche, pour être préservés du sort de leur aîné, n'ont qu'à écouter *Moïse et les prophètes ;* Jésus accepte l'hospitalité de Zachée, qui, malgré sa profession de péager, est aussi un *fils d'Abraham.* La théocratie israélite est la vigne que Dieu lui-même a plantée ; c'est lui qui l'a confiée aux vignerons actuels. En face de la croix, Jésus s'attendrit sur le sort des filles de Jérusalem ; les saintes femmes diffèrent d'embaumer son corps par respect pour le commencement du sabbat ; enfin, c'est dans Luc lui-même que nous lisons cette parole de Jésus : « Il est plus facile que le ciel et la terre passent que de ce qu'un petit trait de la loi vienne à tomber » (comp. Matth. V, 18). Hilgenfeld prétend sans doute, à l'exemple de Marcion, qu'il faut lire, non : *de la loi*, mais : *de mes paroles.* Mais Jésus pouvait-il parler de ses propres paroles comme déjà mises par écrit ? Et le parallèle de Matthieu permet-il de douter de la teneur de cette parole, conservée sans variante dans tous les documents ? Il est trop évident que la leçon de Marcion n'est qu'une correction arbitraire, au service de son système dogmatique.

On allègue encore l'omission chez Luc de certaines paroles rapportées par Matthieu et que Luc aurait supprimées par parti pris anti-judaïque. Ainsi, dans l'instruction

donnée aux Douze (Luc IX, 1 et suiv.), l'omission de ces mots (Matth. X, 5 et 6) : « N'allez pas sur le chemin des Gentils et n'entrez pas dans une ville des Samaritains ; mais allez plutôt vers les brebis perdues de la maison d'Israël. » Mais ces paroles ne se retrouvent point non plus chez Marc dans ce même discours (VI, 7 et suiv.), ce qu'explique aisément leur valeur purement temporaire, comme celle de la mission tout entière à laquelle elles se rapportaient. On s'appuie aussi sur l'omission du récit de la femme cananéenne (Matth. XV, 24), omission qui serait motivée par cette parole : « Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël. » Mais il eût été facile, tout en conservant ce récit, qui est tout en faveur de la foi des païens, d'omettre cette seule parole. C'est précisément là ce que fait Marc, et, du reste, ce récit appartient à tout un ensemble de morceaux qui constituent ce qu'on appelle la grande lacune de Luc, lacune que la critique a peine à expliquer. Il n'eût pas été plus difficile à Luc de s'approprier cette parole, qui ne s'appliquait qu'au temps de la vie terrestre de Jésus, qu'à Paul d'appeler le Seigneur « serviteur de la circoncision » (Rom. XV, 8).

On cite aussi parfois le précepte Matth. VII, 6 : « Ne donnez pas les choses saintes aux chiens et ne jetez pas vos perles devant les pourceaux, » précepte que Luc aurait omis comme s'opposant à l'évangélisation des païens. Mais ni la situation, ni le contenu général du sermon sur la montagne ne comportent une allusion à un fait aussi éloigné, et Jésus n'ignorait pas que, même parmi les Juifs, ses disciples rencontreraient des esprits profanes, grossièrement moqueurs, prêts à conspuer tout ce qui réveille l'impression de la sainteté.

On accuse Luc d'hostilité contre les Douze et contre Pierre, et l'on allègue les faits suivants : Jésus les met en

garde contre une certaine légèreté dans la manière d'écouter (VIII, 18). Luc raconte des traits d'irritation coupable de la part de Jean et de Jacques (IX, 49 et 51 et suiv.). Pierre, Jacques et Jean s'endorment à la Transfiguration et Pierre ne sait plus ce qu'il dit. Ils se montrent d'une incurable inintelligence à l'égard de l'annonce répétée de la Passion (IX, 45; XVIII, 34). La mission des Septante, auxquels Luc applique une partie du discours qui dans Matthieu est adressé aux Douze, est un moyen évidemment imaginé pour rabaisser ces derniers. Au moment même de la sainte Cène, Luc mentionne une dispute honteuse des Douze entre eux au sujet de leur rang futur dans le royaume divin (XXII, 24 et suiv.).

Il n'est pas difficile de répondre à ces allégations, et nous l'avons déjà fait en partie. Il est clair que les disciples et même les apôtres n'étaient pas sans défauts. Jean et Jacques pouvaient être violents, excessifs dans leur zèle, sans être pour cela indignes de leur position ; autrement, pourquoi Jésus les eût-ils surnommés *fils du tonnerre* (Marc III, 17)? Pierre, dans l'extase où le plongent la Transfiguration et la présence de Moïse et d'Elie, pour un moment ne sait plus ce qu'il dit; mais les trois évangélistes s'accordent à lui imputer d'autres fautes bien plus graves, si même c'est là une faute. Que l'on pense au reniement et aux imprécations qui l'ont précédé. L'inintelligence des disciples est relevée aussi par Matthieu (XV, 16 ; XVI, 7-11) et surtout par Marc (VI, 52 ; VII, 18 ; VIII, 17), et, spécialement à l'égard de l'annonce de la Passion, par Marc (IX, 32). L'envoi des septante disciples ne fait pas double emploi avec celui des Douze; voir p. 511-512. Quant à l'instruction pour la mission des Douze, elle est rapportée par Marc (VI, 8-11) aussi brièvement que par Luc (IX, 3-6); ce qui prouve bien que le long discours Matth. X n'a

point été supprimé par Luc pour l'appliquer en partie aux Septante, mais qu'au contraire c'est une composition de Matthieu, semblable aux quatre autres grands corps de discours, formés d'enseignements divers réunis dans un but didactique et non historique. Le récit de Luc sur ce point n'est donc pas une fiction due à l'esprit de parti, mais simplement de l'histoire. Nous croyons l'avoir démontré plus haut (p. 512 et suiv.). Enfin, quant à la dispute entre les disciples, Marc en mentionne une toute pareille (IX, 33 et suiv.). Il importe d'ailleurs de remarquer que le trait d'orgueilleuse ambition des deux fils de Zébédée, rapporté par les deux autres évangélistes (Marc X, 35; Matth. XX, 20), est précisément omis par Luc; il faudrait même dire supprimé à dessein, s'il avait réellement eu sous les yeux les deux autres récits ou seulement l'un des deux.

Pour prouver l'hostilité de Luc à l'égard de Pierre, *Baur* allègue particulièrement l'omission dans le troisième évangile de la grande promesse faite à cet apôtre après son énergique profession (Matth. XVI, 17-19) : « Bienheureux es-tu, Simon, fils de Jona....; tu es Pierre, et sur cette pierre je fonderai mon Eglise. » Mais il est à remarquer : 1° Que si Luc omet (non la profession de Pierre, mais uniquement) la parole élogieuse de Jésus, il omet également, d'autre part, la parole imprudente de Pierre et la réprimande foudroyante, qui suivent immédiatement dans Matthieu (v. 22 et 23) : « Retire-toi de moi, Satan! Tu m'es en scandale. » 2° Que Marc fait pis encore; car, tout en omettant la promesse, il a soin de rapporter la faute de Pierre et la réprimande de Jésus. Si donc il y avait un indice de malveillance prononcée dans l'une de ces trois manières de raconter cette scène, ce serait chez Marc et non chez Luc qu'il faudrait la chercher. 3° L'o-

mission chez Luc de la tendre invitation : « Venez à moi, vous qui êtes travaillés et chargés, et je vous soulagerai, » qui se lit chez Matthieu (XI, 28-30), et qui semblerait convenir particulièrement au III^e évangile, prouve clairement combien il faut se garder d'arguments semblables à celui que nous venons de rapporter.

Non seulement les faits allégués pour appuyer cette thèse sont sans aucune valeur, mais il en est une foule d'autres qui prouvent directement le contraire. Ainsi, dans le récit de l'appel des quatre premiers disciples (ch. V), la personne de Simon Pierre est particulièrement mise en relief (v. 4, 5, 8, 9), et c'est à Simon seul que Jésus adresse le mot décisif, v. 10 : « Désormais tu seras pêcheur d'hommes vivants. » Au ch. VI, 12, la scène de l'élection des Douze, qui n'est pas même rapportée par Matthieu et qui n'est mentionnée que très brièvement par Marc (III, 13-19), est décrite par Luc avec une solennité toute particulière. Ce n'est qu'après avoir passé toute la nuit dans une prière intense que Jésus accomplit cet acte. Remarquons aussi le témoignage honorifique de Jésus sur les Douze (XXII, 28-30), fortement relevé par Luc. Quant à Pierre, il est mis à la tête du groupe d'élite. Il est toujours nommé le premier des trois apôtres dont Jésus se faisait particulièrement accompagner (chez Jaïrus, à la Transfiguration, à Gethsémané). C'est à lui que (XII, 43) Jésus adresse cette promesse : « Bienheureux ce serviteur-là, que son maître en venant trouvera agissant de la sorte; je vous dis, en vérité, qu'il l'établira sur tout ce qu'il a. » C'est à lui que Jésus donne ainsi qu'à Jean la mission de confiance d'aller préparer la Pâque (XXII, 8). C'est à lui qu'il déclare qu'il a prié tout particulièrement pour son relèvement après le reniement, et qu'il confie la charge de fortifier ses frères (XXII, 32). A Gethsémané, Luc seul

cherche à excuser le sommeil des trois disciples en ajoutant qu'ils dormaient à force de douleur. La promesse et l'ordre XXII, 32[b] offrent un trait de coïncidence frappant avec Jean XXI, 15-17. Luc seul omet les imprécations que Pierre prononce sur lui-même au moment de son reniement et mentionne le regard de douloureuse tendresse que Jésus jette sur lui (XXII, 61).

A quoi bon prolonger cette réfutation ? Ne suffit-il pas de se rappeler le rôle attribué par Luc à l'apôtre Pierre dans le livre des Actes, au jour de la Pentecôte et dans les temps qui suivirent, la condamnation foudroyante d'Ananias et de Saphira, la conversion de Corneille et de sa famille, la loyauté de sa conduite à l'égard de Paul dans l'assemblée de Jérusalem (Act. XV)? On pourrait être tenté d'ajouter aussi le silence gardé sur la grande faute de Pierre à Antioche (Gal. II, 11 et suiv.), s'il n'y avait ici dans le récit des Actes des lacunes inexpliquées. Non certes, le paulinisme de Luc n'a point altéré, chez lui, la sincérité dans la narration des faits, ni à l'égard du judaïsme, ni à l'égard des apôtres et de Pierre en particulier. Ce qui a souvent faussé le jugement des critiques, c'est la supposition que Luc, en écrivant l'évangile, avait Matthieu sous les yeux ; cette hypothèse donne à certaines omissions le caractère fâcheux de retranchements intentionnels et réfléchis, tandis que les omissions peuvent provenir de simples lacunes dans les renseignements recueillis par Luc, comme le prouvent l'omission du passage de Matthieu (ch. XI) que nous venons de citer, et encore plus clairement celle de l'enseignement de Jésus sur les purifications rituelles (Marc VII ; Matth. XV), enseignement qui implique l'abolition future de tout le système lévitique.

En réalité, Luc est paulinien comme le sont Marc et Mat-

thieu. La parole la plus frappante sur l'incompatibilité du système légal avec l'esprit nouveau qu'apporte Jésus, se lit également dans les trois synoptiques; c'est la parabole du vêtement nouveau qui ne comporte aucun mélange de vieux drap (Luc V, 36; Marc II, 21; Matth. IX, 16). Les deux principes qui constituent le paulinisme, la *gratuité* et l'*universalité* du salut, sont affirmés dans Marc et Matthieu aussi bien que dans Luc. C'est dans Marc que nous lisons ces mots (II, 5): « Jésus, voyant leur foi, dit au paralytique: Mon fils, tes péchés te sont pardonnés; » Matthieu de même (IX, 2). C'est dans Marc que Jésus dit à la Cananéenne (VII, 29): « A cause de cette parole (de foi), va, le démon est sorti de ta fille. » Et dans Matthieu (XV, 28): « Femme, ta foi est grande; qu'il te soit fait comme tu le désires. » Voilà le salut par la foi clairement enseigné; l'universalité n'est pas moins nettement affirmée (Matth. VIII, 10-12): « En vérité, je vous dis que je n'ai pas trouvé une telle foi en Israël, et je vous dis qu'il en viendra un grand nombre, de l'Orient et de l'Occident, et qu'ils seront assis à table avec Abraham, Isaac et Jacob dans le Royaume des cieux, tandis que les enfants du Royaume seront jetés dans les ténèbres de dehors » (comp. Luc XIII, 27-30). On le voit, le fond de l'enseignement de Jésus est le même dans les trois évangiles; la seule différence est que Luc accentue plus fortement ces deux points, parce qu'il était parvenu à réunir un grand nombre de traits qui s'étaient perdus dans la tradition générale, mais qu'il avait recueillis de la bouche de témoins autorisés et qui manifestaient clairement la pensée de Jésus sur ce salut gratuit et universel dont la prédication avait été spécialement confiée à Paul.

Mais il est un point particulier au sujet duquel on oppose nettement l'enseignement de Luc à celui des autres

évangiles ; c'est sa prédilection prétendue pour les pauvres comme tels et la condamnation absolue de la richesse. Nous avons vu que *Renan* va jusqu'à prétendre que, dans la pensée de Luc, le disciple de Jésus doit renoncer à tout ce qu'il possède ; le riche est toujours coupable ; l'enfer est son lot assuré. Il vaudra mieux, dans le ciel, s'être fait des amis parmi les pauvres, même par injustice, que d'avoir été un économe correct. C'est là, selon Renan, du pur ébionisme ; mais, si le fait était réel, il assignerait à Luc sa place parmi les écrits judéo-chrétiens, non parmi les pauliniens. Je n'examinerai pas ici l'étrange explication de la parabole de l'économe infidèle, d'où l'on tire cette conclusion ; je crois pouvoir renvoyer à mon *Commentaire sur l'évangile de Luc*. Mais je ferai remarquer que des trois autres principaux passages de Luc en raison desquels on lui attribue une telle opinion (VI, 20 et 24-26 ; XII, 33-34 et XVIII, 22), le dernier se retrouve, à peu près tel quel, dans Marc (X, 21) et Matthieu (XIX, 21), et le second dans Matthieu (VI, 19-21). Quant au premier, il s'agit de savoir si la forme de Luc : « Heureux, vous pauvres, » n'est pas, historiquement parlant, préférable à celle de Matthieu : « Heureux les pauvres en esprit, » qui paraît bien résulter d'une modification postérieure, destinée à expliquer le paradoxe en le spiritualisant. De sorte que cette condamnation de la propriété, qu'on a appelée la grande hérésie de Luc, serait plutôt, si nous devons en croire *nos trois synoptiques*, celle de Jésus. Mais il faut plutôt comprendre que les pauvres et les riches que Jésus avait en vue en prononçant les béatitudes et les *malheur à vous !* du sermon sur la montagne, étaient des riches et des pauvres *déterminés*, ceux qu'il avait sous les yeux, en réalité ou en pensée, dans l'état de choses et à l'époque où il parlait. Abraham,

dans la parabole du mauvais riche, ne condamne nullement le riche comme riche, mais comme n'ayant pas fait un usage légitime de sa richesse ; il le renvoie à Moïse et aux prophètes, qui n'avaient point blâmé la richesse, mais qui avaient recommandé fréquemment la bienfaisance. Si c'était la propriété que Jésus avait voulu condamner en faisant parler ainsi le patriarche, il eût commis là une maladresse, car Abraham était un des plus grands exemples de richesse qu'offrît l'histoire sainte. Non, s'il lui refuse la goutte d'eau que demande le malheureux de l'autre côté de la tombe, ce n'est pas parce que celui-ci a mené une vie de bien-être ici-bas, mais parce qu'il n'a pas songé à faire part à Lazare et aux pauvres en général des miettes tombant de sa table. — Quand on lit la réponse de Jésus au jeune homme riche : « Vends ce que tu as et le donne aux pauvres, » on oublie fréquemment que ce n'est là encore qu'une condition préalable et que la vraie réponse à sa question est renfermée dans ce qui suit : « Puis, viens et suis-moi. » C'était là le vrai moyen pour lui d'obtenir cette vie éternelle à laquelle il aspirait. Il y a deux manières de se défaire de ses biens pour servir Dieu et les hommes : l'une, d'en faire un don total et immédiat « pour la nourriture des pauvres, » comme dit Paul (1 Cor. XIII, 3), — mais cela même, déclare-t-il, peut se faire sans charité, par esprit d'ostentation, par exemple, ou pour en tirer un mérite ; — l'autre, de continuer à les administrer avec prudence en saisissant toutes les occasions qui se présentent de les appliquer utilement, selon les circonstances qui se présentent, au service de Dieu et pour le bien des hommes. Cette seconde manière est certainement préférable, puisque ses effets bienfaisants dureront plus longtemps et se réaliseront plus sûrement. Jésus n'en prescrit pas d'autre à Zachée, par

exemple. Mais il n'en pouvait être ainsi dans le cas du jeune homme qui venait à lui en lui demandant le secret de la vie. Cette vie était toute en Jésus; il ne pouvait la trouver et la posséder qu'en lui, en le suivant avec les disciples. Pour cela, les circonstances données exigeaient qu'il renonçât à administrer lui-même sa grande fortune. Le détachement *extérieur* devenait ainsi pour lui une condition indispensable de l'attachement à Jésus et du salut qu'il cherchait. Il n'en est pas toujours ainsi. Le détachement demandé par Jésus aux riches en général est un fait intérieur, de nature morale. Il le fait entendre lui-même quand il ajoute, comme cela a lieu dans Marc (X, 24), « qu'il est difficile à ceux qui *se confient* aux richesses...![1] » Paul a certainement compris ainsi la pensée du Maître, quand il a écrit (1 Cor. VII, 30) : « Que ceux *qui achètent* soient comme s'ils ne possédaient pas. » Il n'interdit pas plus par là la possession de fait qu'il ne défend le mariage quand il dit : « Que ceux qui ont femme, soient comme s'ils n'avaient pas femme. » C'est la bonne manière de se servir de sa fortune en l'administrant au service de la charité, qu'il loue expressément chez le riche Philémon (v. 5 et 6), comme c'est aussi là ce que Jésus lui-même appelle (Luc XII, 21) *être riche en Dieu* (πλουτεῖν εἰς θεόν), en opposition à *amasser pour soi-même* (θησαυρίζειν ἑαυτῷ). — Il s'agit donc avant tout dans la pensée de Jésus d'un détachement intérieur et moral; celui-ci est d'obligation universelle; mais certaines circonstances exceptionnelles peuvent exiger qu'il devienne en même temps extérieur, comme chez le missionnaire qui part pour ne point revenir ou dans le cas de ces évangélistes dont parle Eusèbe (*H. E.* III, 37, 2), qui, sous Trajan, vendirent et distribuèrent leur avoir,

[1] L'omission de ces mots d'après ℵ B Δ ne nous paraît pas justifiée.

afin de porter l'Evangile aux peuples qui ne le connaissaient pas encore.

Quant à Luc lui-même, il a si peu songé à l'exagération qu'on lui prête, qu'il la combat expressément quand il met dans la bouche de Pierre ces paroles adressées à Ananias (Act. V, 4) : « Ton champ, si tu le gardais, ne te restait-il pas, et, si tu le vendais, son prix ne demeurait-il pas en ton pouvoir? » Impossible d'affirmer plus nettement le droit de propriété, même pour le chrétien.

Ecartons donc cette prétendue hérésie de Luc : le salut par la pauvreté volontaire. Quant à la question générale de sa conception religieuse, nous pensons que l'on doit rejeter également les deux opinions contraires qui ont été avancées à ce sujet : celle qui trouve dans l'évangile de Luc et dans les Actes une tendance anti-légale, hostile au judaïsme, aux Douze et à Pierre, exagérant ce que l'on peut découvrir de semblable dans l'exemple et les enseignements de Jésus ; et celle qui, au contraire, trouve chez lui un paulinisme affaibli, accordant une place, à côté de la justification par la foi, à la justice des œuvres, transformant, comme semblent le faire parfois les écrivains du IIe siècle, l'Evangile en une *loi* nouvelle et retombant ainsi du domaine de l'Esprit dans celui de la lettre. Cette seconde appréciation, qui est celle de quelques-uns des principaux représentants de la critique actuelle *(Holtzmann, Jülicher)*, fait des écrits de Luc (des Actes, il est vrai, plutôt que de l'évangile) une transition à la tendance catholico-légale et conclut de là à l'origine tardive de ces écrits. Nous examinerons en son temps la question quant aux Actes. Mais, quant à l'évangile, ce jugement est certainement incompatible avec les faits. Qu'on se rappelle cette parole de Jésus au paralytique (V, 20) : « *Voyant leur foi,* Jésus dit : O homme, tes péchés te sont pardonnés ; »

sa déclaration à la pécheresse prosternée à ses pieds (VII, 48 et 50) : « Tes péchés te sont pardonnés.... ; *ta foi* t'a sauvée.... ; va en paix[1] ; » la promesse de Jésus au brigand croyant : « Tu seras aujourd'hui avec moi dans le paradis ; » sa déclaration au sujet du péager repentant : « Je vous dis que celui-ci s'en retourna justifié dans sa maison plutôt que l'autre ; » enfin cette déclaration (XVII, 10), qui implique la rupture la plus radicale avec toute justice légale : « Quand vous aurez fait tout ce qui vous est commandé, dites : Nous sommes des serviteurs inutiles, parce que nous n'avons fait que ce que nous étions obligés de faire. » Seraient-ce vraiment là les indices d'un deutéro-paulinisme, selon l'expression par laquelle Holtzmann caractérise la conception religieuse de Luc?

La vérité est que Luc se tient exactement dans la ligne du vrai paulinisme, tout comme Paul lui-même ne fait que prolonger, par des applications nouvelles, les deux lignes tracées par Jésus : d'un côté la gratuité du salut nettement accentuée, et de l'autre le respect le plus profond pour le caractère divin de l'ancienne alliance et de ses institutions.

[1] La parole de Jésus VII, 47 : « C'est pourquoi je te dis : Ses péchés lui sont pardonnés, parce qu'elle a beaucoup aimé, » est bien souvent mal comprise, et même prise au rebours de son véritable sens. On croit y trouver l'idée catholique qu'aux yeux de Jésus l'amour est, avec la foi, une cause et une condition de pardon. Mais cette pensée serait évidemment l'opposé du sens de la parabole des deux débiteurs (v. 41 et 42), qui a pour but de montrer que c'est le pardon qui est la cause et la mesure de l'amour. Ces mots : « parce qu'elle a beaucoup aimé, » signalent l'amour non comme la cause, mais comme la *preuve* du pardon reçu. Le *parce que* porte sur *je te dis*, et non sur *sont pardonnés ;* il équivaut à un *puisque* Voir mon *Commentaire sur l'évangile de Luc*, à cet endroit.

IV

Composition du troisième évangile.

A. *L'auteur.*

En traitant de la personne de Luc, j'ai déjà touché à ce sujet et mentionné l'opinion de quelques Pères sur l'identité de l'auteur de notre évangile et des Actes avec le personnage nommé Luc, que Paul désigne dans ses lettres comme son compagnon d'œuvre (p. 444-445). Dans l'examen qui va suivre, je me bornerai aux données fournies par la critique interne et rechercherai si, indépendamment de toute tradition, nous serions conduits à envisager le Luc dont parle Paul comme l'auteur du IIIe évangile et des Actes.

Voici les principaux traits communs entre l'un et l'autre qui frappent un lecteur attentif :

1. *Le temps de leur vie.* Le Prologue de l'évangile nous fait connaître l'auteur de cet écrit comme un chrétien de la seconde génération. Il se range (I, 2) parmi ceux qui ont reçu immédiatement de la bouche des témoins oculaires la narration évangélique (« comme *nous* ont transmis ceux qui ont été les témoins oculaires dès le commencement »). Par ce pron. *nous*, au v. 1, il paraît même se joindre aux membres de la génération en présence de laquelle se sont passés les événements qu'il va rapporter. Le *je* individuel compris dans ce *nous* ressort au v. 3 (« il *m'a* paru bon, *à moi* aussi ») ; puis de nouveau au 1er verset des Actes : « *J'*ai composé le premier livre. » Le *nous* reparaît Act. XI, 28 (d'après la vraie leçon) : « Et l'allégresse était grande ; et comme *nous étions rassemblés*, l'un d'eux, nommé Agabus, se leva... ; » puis enfin, d'une manière

plus répétée, dans les trois morceaux dits « en *nous*, » dans la seconde partie des Actes, si du moins l'on ne veut pas voir dans ce *je* et dans ce *nous* un artifice littéraire de l'auteur des Actes. Au cas contraire, on doit conclure que l'auteur est un homme qui a assisté à la fondation de l'église d'Antioche, et qui a plus tard accompagné Paul dans une partie de ses voyages. Nous avons donc bien le droit de l'envisager, en vertu de ses propres affirmations, comme ayant appartenu à la génération qui a suivi immédiatement les apôtres et non pas seulement, selon l'expression de *Holtzmann (Einl.* p. 397), comme un homme de « la génération *postérieure* » (der *spaeteren* Generation), terme équivoque, destiné à laisser la porte ouverte à toutes les hypothèses. — Ces données, qui ressortent de l'évangile et des Actes sur leur auteur, conduisent à placer le temps de sa vie à la même époque où travaillait avec l'apôtre son compagnon d'œuvre nommé Luc.

2. *L'origine.* La langue grecque classique du Prologue et de la seconde partie des Actes nous permettent d'affirmer l'origine *grecque* de l'auteur de ces écrits. Il nous suffit de comparer ce style coulant, simple et naturel avec le style maniéré et travaillé de l'historien juif Josèphe pour comprendre du premier coup d'œil que l'auteur de ces deux écrits n'avait pas, comme celui-ci, *appris* le grec, mais qu'il le parlait comme sa langue maternelle. (Voir plus haut p. 585-586.) — C'est ce que nous avons constaté, d'autre part, par le nom de Lucas, *le Lucanien*, par lequel Paul désigne son compagnon d'œuvre (Col. IV, 14).

3. *La religion.* L'esprit libéral et universaliste de l'auteur de l'évangile et des Actes ressort clairement de ces deux écrits et trahit un homme appartenant au groupe pagano-chrétien de l'Eglise primitive, comme cela pouvait déjà se conclure de son origine grecque. — C'est, en effet,

comme nous l'avons vu, dans le groupe de ses collaborateurs pagano-chrétiens que Paul range expressément Luc (Col. IV, 11-14).

4. *La culture et la position sociale.* Tout dans les écrits de Luc démontre un homme littérairement cultivé et historiquement bien orienté. Les rapports lexicographiques de ses ouvrages, en particulier avec ceux de l'historien Polybe, sont remarquables, dit *Vogel* (p. 13). Son tact délicat et humanitaire, vraiment hellénique, se fait sentir d'un bout à l'autre de ses écrits. On est frappé de la manière distinguée dont il reproduit les discours de Paul adressés aux personnages haut placés, comme Félix, Festus et Agrippa. « Son livre, dit *Renan*, est le plus beau qui ait été écrit ; à la fois hébraïque et hellénique, joignant l'émotion du drame à la sérénité de l'idylle. » Jérôme le place déjà pour le style au-dessus de tous les autres écrivains du N. T., et, en ajoutant : *quippe et medicus*, il rappelle la culture scientifique que suppose cette profession. Il y a là une coïncidence remarquable entre ce que nous constatons à l'égard de l'auteur du III^e^ évangile et des Actes, et le degré de culture supérieur que Paul attribue à son compagnon d'œuvre en le désignant comme *le médecin*. Parmi ses collaborateurs, il n'y en avait probablement pas d'autres qui possédassent de telles qualités littéraires et une semblable position sociale.

C'est ici le lieu de dire quelques mots des particularités du langage médical que l'on a cru remarquer dans le style de Luc. Un médecin anglais, *Hobart*, a consacré tout un ouvrage à prouver que l'auteur de l'écrit de Luc était un homme familiarisé avec la langue médicale du temps et qu'il était par conséquent médecin. *Zahn* est si convaincu par cette démonstration qu'il la déclare valable pour tout homme « à qui l'on peut en général démontrer quelque

chose » (II, p. 427). Je ne saurais cependant me ranger au nombre de ceux que les preuves de Hobart ont convaincus. Que Luc dise παραλελυμένος, *paralysé*, le terme scientifique, au lieu du mot vulgaire παραλυτικός *(paralytique)*; « l'écoulement s'arrêta » (ἔστη ἡ ῥύσις τοῦ αἵματος), au lieu de : *la plaie sécha* (ἐξηράνθη ἡ πηγὴ τοῦ αἵματος, Marc); qu'il dise : « ceux qui sont en santé » (ὑγιαίνοντες), au lieu de : « ceux qui sont forts » (ἰσχύοντες, Matthieu et Marc); qu'il emploie le terme ὑδρωπικός (hydropique), dans un morceau appartenant à lui seul, etc., etc., (terme qui lui est commun avec le fameux médecin Hippocrate), il n'y a dans tout cela rien qui, me paraît-il, force à conclure à la profession de médecin de l'auteur de l'évangile. *Zahn* fait ressortir, il est vrai, un certain nombre de traits qui conviendraient à cette supposition (p. 427), mais qui n'ont pourtant rien de réellement concluant. Ce qui me semblerait plus décisif, c'est le rapport que l'on peut constater entre le style de Luc et celui de son contemporain, le médecin Dioscoride, qui a écrit un ouvrage sur *La matière médicale,* dont un grand nombre d'expressions lui sont communes avec Luc (voir *Vogel*, p. 61, qui cite quinze termes communs aux deux écrivains). Il est assez remarquable que, comme l'affirme Vogel, p. 13, ce Dioscoride doit avoir travaillé d'après l'ouvrage d'un médecin *cilicien*, nommé Anazarbus, qui pouvait aisément être connu de Paul et de Luc. Mais rien de tout cela ne me paraît décisif dans la question.

5. *L'intérêt dominant.* Il n'est pas difficile de voir quel a été l'intérêt qui a dominé le cœur et la pensée de l'auteur de l'évangile et des Actes. Non seulement l'intérêt général de la cause évangélique dans le monde grec a été certainement sa préoccupation principale, mais on sent qu'un intérêt plus spécial encore l'a inspiré : d'abord, celui

de recueillir dans la vie de Jésus les paroles et les actes qui renfermaient en germe cette notion du salut gratuit et universel, que Paul a mise en pleine lumière ; puis, en même temps, de montrer, par le récit de la fondation de l'Eglise, comment Dieu a suscité, éclairé et conduit Paul dans la réalisation du plan divin concernant cette œuvre immense. — Or, ce trait qui ressort à chaque page de l'ouvrage de Luc, à qui pourrait-il mieux convenir qu'à celui que Paul range, dans les Colossiens (IV, 11-14), parmi les ouvriers d'origine païenne qui travaillaient avec lui à l'accomplissement de cette œuvre divine ?

6. *Le lieu.* La fin des Actes nous montre l'auteur des morceaux « en *nous* » arrivant à Rome avec Paul et le macédonien Aristarque, et cela évidemment dans l'intention de demeurer un certain temps avec lui pour l'aider dans l'œuvre de l'évangélisation de la capitale, à laquelle l'apôtre ne pouvait travailler que difficilement, prisonnier comme il l'était. Or, c'est précisément là la position de Luc et d'Aristarque, d'après les épîtres aux Colossiens et à Philémon, écrites de Rome. Cette position de Luc ne paraît cependant pas avoir continué jusqu'à la fin des deux années de l'emprisonnement de Paul à Rome (Act. XXVIII, 30. 31). Nous devons conclure, en effet, de l'épître aux Philippiens, la dernière de cette époque, que Luc avait quitté Rome lorsqu'elle fut envoyée ; car une salutation de sa part à cette église qu'il connaissait si particulièrement ne pourrait manquer. Luc aura donc quitté Rome un certain temps avant l'envoi de cette lettre, envoi qui a certainement précédé la fin de ces deux années. Cette séparation de Luc d'avec Paul pourrait servir à expliquer peut-être la fin si brusque du livre des Actes. Quoi qu'il en soit de cette question, il est évident que la position de l'auteur, telle qu'elle ressort des derniers

chapitres des Actes (XXVII et XXVIII), correspond complètement à celle de Luc d'après les épîtres de Paul.

Il me paraît que cette série de traits communs entre le Luc des épîtres de Paul et ce que nous pouvons savoir de l'auteur du III^e^ évangile et des Actes, ne doit, même indépendamment des données patristiques, laisser aucun doute sur leur identité. On pourrait comparer cette série de concordances à l'ensemble des mesures anthropométriques au moyen desquelles la police constate aujourd'hui l'identité d'un personnage qui se présente sous deux noms et deux jours différents.

Cependant, il est des savants qui nient cette identité. Nous l'avons dit déjà en parlant de la tendance religieuse du livre de Luc : *Holtzmann* et *Jülicher* allèguent, contre sa rédaction par un compagnon de Paul, la manière fausse en laquelle y est présenté l'enseignement de l'apôtre. Ce n'est plus le franc et net paulinisme, tel que nous le trouvons dans les épîtres authentiques de Paul; c'est un paulinisme affaibli et décoloré. Jülicher va jusqu'à dire (*Einl.* § 32) que « si l'auteur des Actes [par conséquent aussi de l'évangile] était Luc, le fameux ami de Paul, il aurait écrit dans ce cas bien des choses contre sa conscience, et que, pour son honneur même, il vaut mieux renoncer à le désigner par son nom. » Cette parole, qui fait plutôt l'effet d'une spirituelle plaisanterie que d'une assertion sérieuse, est motivée par quelques passages du livre des Actes, en particulier par le récit Act. XXI, 20 et suiv., au sujet duquel *Reuss* fait aussi des observations analogues. C'est là un passage sur lequel nous reviendrons plus tard[1]. Quant à l'évangile, la seule parole qui puisse

[1] Je me borne en ce moment, pour toute réponse aux objections critiques sur ce passage, à demander si jamais Paul a réellement engagé un seul Juif *non croyant*, bien moins encore *tous les Juifs dis-*

donner lieu à une objection de ce genre (Luc VII, 47) a été expliquée plus haut (p. 601, note). Au point de vue des faits, les contradictions qu'on allègue entre le récit des Actes et les épîtres de Paul ont déjà été examinées dans le premier volume de cet ouvrage *(Les épîtres de Paul)*. On y reviendra dans l'étude du livre des Actes pour autant que cela sera nécessaire. Je rappelle seulement que *Renan*, après les avoir étudiées avec un soin particulier dans *Les Apôtres* (p. XXIX-XLVII), n'en conclut pas moins à la composition des Actes par Luc, le compagnon de Paul.

Il serait difficile, en effet, de trouver un autre collaborateur de l'apôtre auquel puissent convenir tous les différents caractères indiqués plus haut. Nous avons démontré (p. 446-447) qu'ils ne s'appliquent ni à Timothée, ni à Silas, ni à Tite. Nous avons constaté qu'en général l'auteur ne s'est point abstenu, ni dans l'évangile, ni dans les Actes, d'imprimer aux morceaux qu'il empruntait le cachet de son propre style, et que, par conséquent, en laissant subsister le *nous* dans les morceaux « en *nous*, » s'ils avaient été d'un autre auteur, il aurait commis ou une inconcevable négligence ou même une fraude réflé-

persés parmi les Gentils (τοὺς κατὰ τὰ ἔθνη πάντας Ἰουδαίους), comme on l'en accusait d'après Act. XXI, 21, à s'affranchir de l'observation de la loi. Paul enseignait, il est vrai, que Christ est *la fin de la loi*, mais *pour tout croyant* (παντὶ τῷ πιστεύοντι, Rom. X, 4). L'accusation dont Paul tenait à se justifier publiquement était donc une pure calomnie, et il avait bien le droit et même le devoir d'y mettre fin immédiatement, comme le lui demande Jacques au nom de toute l'Eglise. Paul ne devait pas accepter qu'on fît de lui, au lieu d'un apôtre, un farouche iconoclaste à l'égard de la loi juive qu'il respectait. En démentant un tel mensonge, bien loin de renier sa vraie pensée, il la rétablissait dans son intégrité; comp. 1 Cor. IX, 20, où Paul lui-même formule sa manière d'agir qui est tout à fait conforme à ce que raconte Act. XXI.

chie, destinée à le faire passer, lui qui écrivait beaucoup plus tardivement, pour le témoin oculaire des faits racontés. C'est là le procédé que lui imputent réellement *Zeller* et *Overbeck*. Mais comment croire que l'auteur d'un livre tel que le III^e^ évangile ait employé un procédé aussi malhonnête! Et pourquoi d'ailleurs ne l'employer que d'une manière intermittente, en laissant dans les Actes entre les morceaux « en *nous* » de grands intervalles? Enfin, nous savons comment s'y prenaient les faussaires de l'époque; ils n'agissaient pas d'une manière aussi discrète, se bornant à tromper *tacitement* leurs lecteurs. Ils parlaient hautement. L'auteur du prétendu évangile de Pierre s'exprime ainsi : « Nous, les douze disciples, et moi, Simon Pierre, et mon frère André, nous... » L'auteur du Protévangile de Jacques parle de même : « Moi, Jacques, qui ai écrit cette histoire... » *Wendt* et *Mangold* pensent qu'il n'y a pas eu fraude de la part de l'auteur des Actes, mais qu'en maintenant le *nous* dans son texte, il a simplement voulu faire remarquer qu'il empruntait ces passages aux récits d'un témoin oculaire. Mais, dans ce cas, un mot de lui eût suffi pour indiquer que c'étaient là des citations. Nous croyons pouvoir renvoyer ici le lecteur aux remarques pleines de bon sens de *Renan*, que nous avons citées p. 446.

Nous concluons qu'il n'y a pas de motif sérieux qui engage à attribuer le troisième évangile à un autre auteur que Luc, *le médecin bien-aimé*, collaborateur de l'apôtre Paul.

Indiquons encore, avant de terminer, deux hypothèses opposées à notre manière de voir sur l'auteur de l'évangile.

Mayerhoff, qui, à l'exemple de Schleiermacher, avait été conduit à attribuer à Timothée le livre des Actes, consta-

tant en même temps que ce livre et le troisième évangile ne pouvaient avoir qu'un seul et même auteur, crut devoir conclure de là que l'évangile était également de Timothée. La prémisse étant fausse, la conséquence l'était aussi; elle a été rétractée par son auteur.

Nous avons mentionné plus haut (p. 413, note) l'opinion d'*Evans* qui, fortement frappé des analogies de style entre les écrits de Luc et les épîtres de Paul, a essayé d'attribuer à l'apôtre lui-même la composition de l'évangile et des Actes. Mais ces coïncidences d'expressions s'expliquent aisément, s'il est vrai que Luc ait travaillé un certain temps avec Paul. Quelle que soit la ressemblance entre les récits de la sainte Cène chez Luc et chez Paul (1 Cor. XI), il reste pourtant entre les deux des différences assez marquées pour qu'ils ne puissent provenir du même auteur; et si l'énumération des apparitions de Jésus ressuscité (1 Cor. XV) n'est nullement incompatible avec le récit de Luc (XXIV), il y a cependant dans le contenu des deux narrations une différence trop grande pour qu'on puisse les attribuer à la même plume. Comment enfin aurait-on rapporté au disciple un écrit qui aurait été l'œuvre de l'apôtre? On aurait plutôt fait l'inverse.

Hasert (l'anonyme saxon), qui voyait dans le troisième évangile une satire perpétuelle contre les Douze et en particulier contre Pierre, a probablement trouvé piquant d'attribuer une pareille œuvre à saint Paul. Faire d'un évangile un pamphlet dirigé par un apôtre contre un apôtre, cela valait la peine d'écrire un livre! On ne réfute pas une méchante plaisanterie.

B. *Le temps.*

La relation qui existe entre la date de l'ouvrage de Luc et la personne de son auteur n'empêche pas que les deux

questions ne puissent être traitées à part, en sorte que la solution de l'une puisse servir à contrôler celle de l'autre.

Les dates proposées par les critiques modernes pour les écrits de Luc sont très distantes les unes des autres. Entre la plus reculée et la plus récente il y a un écart d'environ quatre-vingts ans, tout l'intervalle entre les années 64 et 150. On peut diviser ce long espace de temps en trois périodes principales entre lesquelles se partagent les opinions des critiques : 1° Celle qui précède la ruine de Jérusalem, en 70 (la plupart des Pères et des écrivains catholiques ; parmi les modernes, *Michaëlis*, *Schneckenburger*, *Hase*, *Thiersch*, *Hug*, *Hofmann*, *Tholuck*, *Guericke*, *Resch*, *Wieseler*, *Keil*, *Lange*, *Nösgen*, *Osterzee*, *Salmon*, etc.) ; 2° la période de l'an 70 à l'an 100 (*de Wette*, *Bleek*, *Reuss*, *Ewald*, *Lekebusch*, *Güder*, *Lechler*, *Renan*, *Weiss* (80), *Zahn* (75), *Holtzmann* (69-91), *Harnack* (78-93), *Keim* (90), *Wright* (71-80), *Plummer*, etc.) ; 3° les premiers temps du II[e] siècle ou plus bas encore (*Jülicher* (80-120), *Volkmar*, *Hausrath*, *Weizsaecker*, *Baur* et *Zeller* (vers 130), quelques Hollandais (vers 150). Chacune des trois opinions est donc fortement appuyée.

Les raisons avancées en faveur de la troisième sont, avant et par dessus tout, à ce qu'il me paraît, les descriptions détaillées de la ruine de Jérusalem mises dans la bouche de Jésus (XIX, 43 et 44 et XXI, 24), descriptions dans lesquelles on prétend que sont entrés des traits qui supposent clairement la connaissance du fait déjà accompli. Puis, on allègue la parole XXI, 24, qui suppose la connaissance d'un intervalle entre la ruine de Jérusalem et la Parousie ; de plus, le Prologue, qui, selon l'expression de *Jülicher*, montre la littérature évangélique « déjà dans sa fleur. » On allègue encore la conception déjà altérée du christianisme paulinien, telle qu'elle se présente aussi chez

les Pères du II[e] siècle. Enfin, on croit découvrir chez Luc des traces de dépendance par rapport à Josèphe, dont la *Guerre juive* a été publiée vers 77 et les *Antiquités juives* vers 94, dépendance qui ferait descendre l'œuvre de Luc jusqu'à la fin du I[er] ou jusqu'au commencement du II[e] siècle. (Comp. *Jülicher*, *Einl.* p. 206.)

La supposition que Luc ait fait parler Jésus à sa guise dans le tableau de la ruine de Jérusalem, en y introduisant des traits que l'accomplissement seul avait pu lui fournir, paraît ne présenter aucune difficulté à la pensée de la plupart des critiques actuels, même d'un *Zahn* ou d'un *Wright*. A mes yeux, cette manière de voir reste inadmissible. Luc, non content de présenter, ainsi que les deux autres synoptiques, Jésus comme prophète, aurait tenu à le faire passer pour encore plus prophète qu'il n'avait été réellement, et aurait, dans ce but, enrichi son discours de traits fictifs ! On ne peut empêcher personne d'admettre cette supposition, mais on peut demander sérieusement si elle est suffisamment fondée. Que Jésus ait possédé non la toute-science, mais un savoir prophétique surnaturel, c'est ce qui ressort de plusieurs traits de sa vie, de sa parole à Nathanaël (Jean I), de son entretien avec la Samaritaine (Jean IV), de la commission qu'il donne aux deux disciples chargés de lui amener l'ânon ou de lui préparer la Pâque (Luc XXII, 10-13), et tout particulièrement de l'annonce du reniement de Pierre, avec un détail aussi spécial que le chant du coq. On peut rejeter de tels faits dans le domaine de la légende ; mais le reniement du principal apôtre... qui aurait donc pris plaisir à l'inventer et à le mettre en cours dans l'Eglise ? Or le fait se trouve raconté en détail dans les quatre récits. Je ne parle pas de la prévision de sa mort et de sa résurrection qui a accompagné Jésus durant tout le temps de sa vie (Marc II, 20 ; Jean III,

14; Luc XII, 50; Jean X, 11. 15; XII, 24-27; Matth. XX, 22. 28, etc.). Qu'il ait prévu aussi la ruine de Jérusalem, cela résulte de Luc XIII, 1-5; comp. Matth. XXIII, 34-38 et Luc XI, 50-51. Or, s'il prévoyait cet événement, il ne pouvait se le représenter que sous la forme où de pareilles exécutions militaires avaient lieu à cette époque. S'il y avait ruine, le bon sens disait qu'il devait y avoir siège, et siège à la manière de l'époque : tranchées, palissades, assaut, massacre, vente des survivants. Mais les passages mis par Luc dans la bouche de Jésus ne contiennent absolument rien de plus; ils sont pour l'époque ce qu'aurait été de nos jours la parole d'un général français, qui, prévoyant le siège de Paris, aurait dit : Il y aura investissement, tranchées, travaux d'approche, batteries montées, bombardement, sorties et défenses sanglantes. Pour parler ainsi, pas besoin de don prophétique assurément, mais emploi du simple bon sens. Je ne vois donc aucun motif sérieux de suspecter l'authenticité des paroles de Jésus rappelées plus haut. J'ajoute que l'argument tiré de ce fait ne me paraît pas seulement mal fondé en lui-même, mais surtout contraire au respect qu'avait l'évangéliste pour la parole et la personne de son Maître.

Quant à l'intervalle impliqué dans la parole XXI, 24 entre la ruine de Jérusalem et la Parousie, je n'ai rien à ajouter aux observations présentées plus haut (p. 537-539). On en appelle encore au Prologue, qui impliquerait qu'au moment où l'auteur écrivait son évangile, il existait déjà « une riche littérature » sur le sujet. Mais lors même que cette assertion a été et est encore mille fois répétée, elle n'en est pas moins, me paraît-il, juste le contraire de la vérité. Que dit Luc? Il s'excuse par l'exemple d'un certain nombre de devanciers d'entreprendre de traiter un si grand sujet. On ne parle pas ainsi quand ce sujet a déjà été

abondamment traité et surtout quand des ouvrages, provenant de la plume d'auteurs compétents, ont déjà été publiés. Bien loin de s'appuyer sur de pareils exemples pour excuser sa hardiesse, l'auteur devrait plutôt s'excuser de le traiter à nouveau après de semblables publications. En face de ces nombreux précédents, il devrait commencer par un *quoique* et non par un *puisque*. La manière dont Luc s'exprime convient au moment où la littérature évangélique n'en était encore qu'à ses débuts, et nullement à celui où, comme le dit *Jülicher*, elle aurait été déjà dans sa fleur. Pour moi, je pense qu'en bonne logique on doit conclure du Prologue de Luc qu'au moment où il entreprenait la rédaction de l'histoire de Jésus, un pareil ouvrage était encore une nouveauté qui avait besoin d'être justifiée en raison de la gravité du sujet. En particulier, je pense que jamais Luc ne se serait exprimé comme il le fait, s'il eût eu sous les yeux les écrits déjà publiés d'un apôtre de Jésus et d'un disciple des apôtres. Quant à l'argument tiré de la prétendue altération du christianisme paulinien au moment où « un chrétien inconnu, comme dit *Holtzmann*, composa l'œuvre attribuée à Luc, » il a déjà été démontré faux, du moins quant à l'évangile. Cet écrit reflète le plus pur paulinisme dans ses deux éléments essentiels : l'*universalité* et la *gratuité* du salut (le εἰς πάντας et le διὰ πίστεως de Paul), tout comme le paulinisme lui-même ne fait que refléter exactement la conduite et les enseignements de Jésus. La raison tirée de la dépendance où Luc serait de Josèphe sera examinée plus tard, quand nous traiterons des sources de Luc.

A ces arguments qui nous ont paru sans valeur, nous opposons avant tout le témoignage de l'auteur lui-même qui, dans les premières lignes de son ouvrage, se range parmi ceux qui ont entendu la narration évangélique de la

bouche même des témoins oculaires des faits; puis l'abondance et la précision des détails qui remplissent son écrit et fondent sa supériorité historique sur les deux autres synoptiques, renseignements qu'il ne peut avoir recueillis que dans un temps où vivaient encore une foule de contemporains des faits racontés et des paroles rapportées.

La seconde manière de voir (70-100) ne se heurte pas, il est vrai, au témoignage que l'auteur rend lui-même dans son Prologue de sa relation personnelle avec les témoins oculaires de la vie de Jésus. Toutefois les raisons alléguées en faveur de cette date se confondent en grande partie avec celles avancées à l'appui de la précédente. Ainsi les détails que présente chez Luc la prophétie de la destruction de Jérusalem et qui dépassent en précision l'annonce de ce même fait chez Marc et Matthieu, et la dépendance où serait l'écrit de Luc par rapport aux deux autres synoptiques. Nous n'avons rien à ajouter à la réponse que nous venons de faire au premier de ces deux arguments, si ce n'est qu'autant il est naturel de la part des critiques rationalistes, autant il paraît étrange de la part des critiques qui n'hésitent pas à reconnaître en Jésus une apparition surnaturelle. Quant au second, quelle que soit la faveur dont jouit à cette heure l'idée de la composition de Luc au moyen des deux autres synoptiques, je me permets de ne point l'envisager comme démontrée ; je renvoie provisoirement à mes observations précédentes (p. 613-614) et je me réserve d'examiner plus à fond ce problème dans le V[e] chapitre de cet ouvrage. On en appelle encore à l'annonce d'un intervalle entre la ruine de Jérusalem et la Parousie, destiné à la conversion des païens (Luc XXI, 24), détail que Luc aurait ajouté de son chef au discours de Jésus en voyant les années s'écouler après

la ruine de Jérusalem ; mais il y a une trace bien marquée d'un pareil intervalle dans Matthieu (XXIV, 23-26) et Marc (XIII, 21-23). Nous avons déjà montré que cette addition de Luc est conforme à la pensée exprimée par Jésus lui-même dans plusieurs paroles conservées à la fois par Luc et par les autres évangiles (Matth. VIII, 11 et 12 ; XXI, 43 ; Marc XII, 9 ; Jean X, 16). Nous avons donc simplement ici un de ces cas si fréquents où la parole de Jésus est rapportée plus complètement et plus exactement par Luc que par les deux autres synoptiques. (Voir p. 537-539.) Enfin, l'argument tiré des écrits antérieurs mentionnés dans le Prologue est précaire, puisque ce morceau bien compris paraît plutôt conduire à la conclusion inverse de celle qu'on en tire (p. 614).

M. *Plummer*, tout en admettant la composition de Luc après l'an 70, allègue cependant en faveur de la date antérieure le fait suivant : Tandis que Luc, après avoir rapporté la prophétie d'Agabus sur la famine prochaine, a soin de mentionner expressément son accomplissement (Act. XI, 28), il ne fait rien de semblable à l'égard de l'annonce de la ruine de Jérusalem. Mais la raison de ce silence se comprend facilement dans ce second cas ; l'accomplissement de la prophétie était universellement connu, et, de plus, Luc ne devait pas se donner l'air de triompher d'une telle catastrophe. La chose se présente donc à moi sous un autre jour. Qu'est tout l'ouvrage de Luc ? Malgré le respect profond avec lequel l'auteur traite les institutions juives, il n'en reste pas moins que son livre est l'acte d'accusation le plus formel contre le peuple d'Israël, soit qu'il s'agisse de sa conduite envers Jésus personnellement (dans l'évangile), ou envers les continuateurs de son œuvre (dans les Actes). Or, *après que* Dieu avait si épouvantablement frappé son peuple, aurait-ce bien été le moment de pro-

noncer contre lui un tel réquisitoire? On fait le procès au malfaiteur avant, mais non pas après son supplice.

Ce qui me paraîtrait beaucoup plus inexplicable que la non mention de la ruine de Jérusalem, si Luc avait écrit après l'an 70, ce serait le silence gardé par lui sur la mort de Paul. Lui qui mentionne avec complaisance une circonstance aussi insignifiante que l'enseigne du vaisseau qui portait l'apôtre en Italie, il ne dirait mot de sa mort déjà consommée! Si donc le martyre de Paul a eu lieu en 67, comme c'est la date la plus probable, il ne nous reste qu'à placer la composition des Actes, et à plus forte raison aussi celle de l'évangile, avant cette date.

Pour toutes ces raisons, je ne puis que me ranger à la première manière de voir (la composition avant l'an 70). Cette date est de plus confirmée par le grand nombre de détails précis et minutieux qui se rencontrent dans les récits de Luc et qui importent si peu à l'ensemble de l'histoire évangélique que leur souvenir aurait bien difficilement pu survivre, dans la tradition générale, à la grande catastrophe qui, en cette année, bouleversa la Terre-Sainte, balaya le peuple juif et transplanta l'Eglise elle-même; ainsi le nom des femmes qui accompagnaient Jésus dans ses courses de prédication en Galilée et pourvoyaient de leurs biens à ses besoins et à ceux de ses disciples, en particulier la qualification de l'une d'elles, Jeanne, comme femme de l'intendant d'Hérode (VIII, 1-3); le sujet de l'entretien de Jésus avec Elie et Moïse sur la montagne de la transfiguration (IX, 31); le cri enthousiaste d'une femme du peuple interrompant un discours de Jésus (XI, 27); la circonstance qui motiva l'enseignement de l'oraison dominicale (XI, 1); la relation entre l'enseignement sur la Providence et la demande d'un homme relative à son héritage (XII, 13 et suiv.); puis la relation entre les paraboles

du ch. XV et le murmure des pharisiens ; l'envoi de Jésus à Hérode et la réconciliation de ce roi avec Pilate à cette occasion ; l'allocution aux filles de Jérusalem sur le chemin de la croix. Autant de petits traits dont la tradition générale n'aurait pas gardé la mémoire après le bouleversement dont nous venons de parler. Nous ne disons rien ici de plusieurs détails tout aussi précis que renferme le livre des Actes.

C. *Occasion ; but ; lecteurs.*

Si l'évangile a réellement été composé par Luc, le collaborateur de Paul, et si cette œuvre date d'avant l'an 70, pouvons-nous espérer de fixer d'une manière plus précise le moment et le lieu de sa composition ?

Lorsque, quelques années après la conversion de Paul qui eut lieu vers 36 ou 37, des chrétiens émigrés de Jérusalem fondèrent l'église d'Antioche, Luc, qui appartenait sans doute à la maison de Théophile et qui participa à cet événement, pouvait être âgé de vingt à trente ans. D'autre part, les Pères parlent de lui comme ayant atteint l'âge de soixante-dix à quatre-vingts ans, d'où il résulterait qu'il a vécu au plus tard jusqu'à l'an 90. Ce n'est évidemment pas tout de suite après sa conversion qu'il a pu composer l'évangile. Il se joignit à la mission de Paul, Silas et Timothée, vers l'an 52, et, après la fondation de l'église de Philippes, demeura, comme nous l'avons vu (p. 454), dans cette ville cinq à six années. Durant ce séjour en Macédoine, il n'avait naturellement aucune occasion de recueillir les matériaux nécessaires pour un tel ouvrage. De Philippes, il accompagne Paul en Palestine et y demeure pendant les deux années de l'emprisonnement de l'apôtre (p. 457). Ces deux années de séjour en Palestine furent sans doute pour lui d'une très grande

importance. Il put alors visiter Jérusalem et les lieux saints, fréquenter une foule de personnes qui avaient été témoins de certaines parties du ministère de Jésus. A Césarée même, où sans doute il était souvent auprès de l'apôtre, usant de la liberté que Félix avait accordée à Paul de voir ses amis, il pouvait visiter le diacre Philippe, chez lequel il avait passé, en se rendant à Jérusalem avec Paul, des journées si émouvantes (Act. XX, 8 et suiv.). Il se trouvait là dans un milieu tout plein des riches et vivants souvenirs de la personne de Jésus et des premiers temps de l'Eglise. Philippe avait joué un rôle considérable à cette époque primitive, à Jérusalem (Act. VI) et en Palestine (VIII et IX). Il avait quatre filles animées de l'esprit prophétique, dont l'histoire de l'Eglise a conservé le souvenir. (Voir le récit de Papias, dans Eusèbe, *H. E.* III, 39, 9.) Ces personnes, ayant vécu à Jérusalem, avaient dû connaître la mère de Jésus, Marthe et Marie de Béthanie et d'autres personnes qui pouvaient être dépositaires d'une foule de détails de l'histoire évangélique. Aussi ce moment a-t-il été envisagé par plusieurs critiques comme celui où Luc aurait composé son évangile. Je pense, quant à moi, que ce fut alors qu'il recueillit une partie des matériaux au moyen desquels il put composer plus tard son ouvrage. Ces deux ans écoulés, au printemps de l'an 62 il arriva à Rome avec Paul, et nous constatons par les épîtres aux Colossiens et à Philémon qu'il y demeura avec l'apôtre pendant la première partie de sa captivité. Mais l'épître aux Philippiens, écrite plus tard, vers les derniers temps de cette captivité, prouve qu'au moment où elle fut envoyée Luc avait quitté Paul. Sa salutation, en effet, s'il eût été présent, ne pourrait manquer dans une lettre adressée à une église où il avait passé tant d'années (p. 471). Où Luc se rendit-il alors et dans quel but quit-

tait-il l'apôtre au moment où l'on pouvait attendre l'arrêt qui devait décider de son sort? L'épître aux Philippiens nous suggère la réponse à ces questions en nous faisant entrevoir l'état de crise religieuse très sérieuse auquel les choses en étaient arrivées à Rome vers la fin de l'emprisonnement de Paul.

L'arrivée de Paul à Rome, au printemps de l'an 62, y avait déterminé une grande fermentation religieuse. Sans doute, aux yeux de la plupart, il arrivait là comme un malfaiteur ordinaire; mais le vrai motif de l'accusation dont il était l'objet ne tarda pas à transpirer. Paul le raconte lui-même aux Philippiens (I, 13) : « De sorte qu'il a été de plus en plus connu que mes liens étaient des liens *en Christ* (c'est-à-dire endurés pour la cause de Christ), et cela dans le prétoire tout entier et dans le public en général[1]. » Les mots *dans le prétoire tout entier* expliquent assez comment ce résultat s'était produit. Ce terme désignait la grande caserne construite par Tibère à la porte Viminale, où résidait la garde impériale et d'où se renouvelaient journellement les détachements qui occupaient les corps de garde particuliers. C'est donc de là que venaient les soldats qui se succédaient à tour de rôle dans l'appartement de l'apôtre (Act. XXVIII, 16), et c'est par eux que la vérité sur la raison de l'emprisonnement de Paul s'était bientôt répandue dans toute la garde prétorienne, puis dans le public romain en général.

Présenté sous son vrai jour, le fait excita un intérêt général, non seulement chez les païens, mais surtout chez les Juifs. Il y avait alors à Rome une population d'à peu près trente mille Juifs — les uns disent plus, les

[1] Voir, sur l'expression φανεροὺς ἐν Χριστῷ, *Meyer, ad h. l.*

autres moins — descendant en partie des quelques milliers de captifs que Pompée avait ramenés de Palestine ; la plupart avaient été bientôt affranchis par ceux qui les avaient achetés comme esclaves. A ceux-là s'étaient joints le grand nombre de ceux qui venaient à Rome pour leur trafic. Toute cette colonie juive jouissait de la plus complète liberté religieuse, par suite de la bienveillance particulière que César et Auguste n'avaient cessé de lui témoigner. Le judaïsme était alors reconnu dans tout l'empire comme *religio licita*. Sans doute, de temps en temps, lorsque les Juifs devenaient trop remuants, ils étaient l'objet de quelque mesure pénale, d'un décret d'expulsion, par exemple ; mais ce n'était là qu'une crise passagère ; ils ne tardaient pas à se retrouver en pleine tranquillité et activité dans leur quartier du Transtévère. Mais ils ne se bornaient pas à jouir passivement de la liberté religieuse qui leur était accordée ; ils passaient insensiblement de l'attitude défensive à l'agression ; ils s'élevaient hardiment contre le paganisme régnant. Sans doute, leurs usages particuliers répugnaient en général à la société romaine et leur attiraient ses dédains. Les poètes satiriques n'ont pas assez de sarcasmes pour stigmatiser les coutumes juives, telles que l'observance sabbatique, la circoncision, l'abstention de la viande de porc. Mais, comme le dit *Schürer*, les moqueries d'un Horace, d'un Perse ou d'un Juvénal prouvent néanmoins combien était grande l'attention qu'attirait cette religion. En effet, il n'y avait pas seulement dans le judaïsme de vieux rites prêtant à la raillerie ; il y avait l'idée sublime du Dieu unique, tout-puissant et juste. A cette croyance élevée se joignait une loi morale austère, inviolable, puis aussi une espérance glorieuse proposée à l'humanité. De pareilles pensées parlaient à la conscience des Romains, naturellement grave

et sévère. De là les succès du judaïsme dans une partie de la société romaine, surtout chez les femmes ; et l'on ne s'étonnerait pas que dans ces conditions bien des imaginations juives exaltées entrevissent déjà la conquête de Rome païenne par ceux qu'elle croyait avoir assujettis. Les choses étaient arrivées au point que Sénèque lui-même disait : « Cette race, la plus scélérate de toutes, a donné des lois à ses conquérants. »

Qu'on se représente maintenant l'effet que dut produire sur Juifs et païens l'arrivée d'un nouveau prétendant au milieu d'un tel état de choses. Pour les Juifs, le christianisme était un dangereux concurrent ; pour les païens, un nouvel objet de curiosité. La foi aux idoles s'écroulait devant le monothéisme juif, et voici que le judaïsme à son tour se voyait sérieusement menacé. Bien plus, le nouvel arrivant osait l'accuser d'avoir fait la guerre à son propre Dieu en crucifiant ignominieusement un envoyé céleste. Si Rome était lasse de l'idolâtrie, il ne semblait lui rester ou qu'à accepter Jésus-Christ et reléguer le judaïsme au Transtévère, ou qu'à tourner le dos à l'Evangile annoncé par Paul et remplacer les Douze Tables par les commandements mosaïques.

On voit combien la position était grave ; le moment décisif approchait pour Rome et même pour le monde. Paul le sentait bien quand, dans l'épître aux Philippiens, il écrivait ces lignes significatives (I, 22) : « Tous les saints vous saluent, surtout ceux de la maison de César. » Mais qu'adviendrait-il de la perspective qui s'ouvrait ainsi pour l'Evangile à Rome même, si lui, Paul, il était condamné à mort? Il est impossible que, se rendant compte de la situation, l'apôtre ne se demandât pas ce qu'il y avait à faire pour décider favorablement cette grande crise et, en cas d'insuccès, pour assurer la conservation et la vic-

toire finale de l'Evangile. En face de l'opinion publique ainsi travaillée d'un côté par le judaïsme, de l'autre par le christianisme, qui se présentaient tous deux comme seuls capables de sauver l'humanité, Paul, contemplant cet état de choses de son lieu de captivité, dut se dire que le seul moyen véritablement efficace de jeter la lumière sur la relation compliquée entre ces deux religions hostiles et se prétendant cependant toutes deux divines, et de dissiper l'épais brouillard qui pesait en ce moment sur l'horizon religieux du monde civilisé, serait un exposé simple, précis, fidèle, bien suivi du cours des choses depuis son premier commencement jusqu'à son terme à la fois tragique et glorieux [1]. Ainsi serait expliqué ce qu'il y avait eu de contradictoire en apparence dans la relation entre Israël et Jésus, relation d'intime solidarité en commençant, puis bientôt d'hostilité croissante et enfin même de haine meurtrière. Mais à qui s'adresser pour lui demander un pareil travail? Peu avant de venir à Rome, Luc avait précisément eu l'occasion, pendant les deux ans qu'il avait passés en Palestine, de s'instruire de toutes les circonstances de l'histoire de Jésus dès son origine. Il avait entendu les récits des témoins encore vivants en grand nombre. Il était ainsi en état de composer un récit tel que l'exigeaient les circonstances dont nous venons de rendre compte; et par une coïncidence, dans laquelle Paul reconnut sans doute une dispensation providentielle, ce même

[1] A mon point de vue, il n'existait encore aucun écrit évangélique un peu complet. Les écrits des πολλοὶ étaient insuffisants, comme le prouve le prologue de Luc par lequel seul nous les connaissons, et probablement n'étaient-ils pas encore parvenus à Rome. L'évangile de Marc ne peut avoir été composé que vers 64 (p. 380), et nous sommes en 63. Celui de Matthieu date probablement du moment qui a précédé la guerre juive, vers 66 (voir p. 249). Quant aux Logia de Matthieu, ce n'était pas un ouvrage proprement *historique*.

Luc, seul probablement parmi les collaborateurs de l'apôtre, possédait la culture littéraire nécessaire pour la réussite d'un pareil travail.

Nous venons de voir combien un récit digne de foi de la vie et de l'œuvre de Jésus en Israël était un besoin pressant pour la société gréco-romaine que représentait Théophile; un tel écrit n'était pas moins réclamé par les besoins de l'église de Rome en particulier. Dans l'épître aux Philippiens (I, 12-18), l'apôtre trace un tableau frappant de l'état du christianisme à Rome et du double effet qu'y avait produit son arrivée. Pour la plus grande partie des membres de l'église, la présence de l'apôtre, sa foi, sa vaillance, sa joie dans l'épreuve avaient été un puissant stimulant; ils s'étaient réveillés d'une sorte de torpeur et avaient rompu le silence craintif qu'ils avaient gardé pendant un certain temps. En voyant le courage avec lequel l'apôtre marchait au devant de la mort pour la défense de l'Evangile, leur zèle s'était ranimé; ils s'étaient remis à rendre courageusement témoignage à Jésus-Christ. Un effet analogue s'était produit chez les membres judaïsants de l'église, mais par un mobile opposé. Envisageant Paul comme le prédicateur d'un évangile hostile à la loi et profondément faussé, ils s'étaient mis, eux aussi, avec zèle, à proclamer Christ, mais un Christ légal, comme Jésus l'était demeuré extérieurement dans toute sa vie; ils le prêchaient moins par amour pour lui que par jalousie contre Paul. Néanmoins, celui-ci n'hésite pas à se réjouir de ce double réveil du témoignage rendu à son Maître. Il sait que tout cela finira par tourner à un résultat salutaire pour l'église et pour lui-même [1].

[1] Il me paraît impossible d'admettre que les adversaires contre lesquels Paul met en garde les Philippiens, III, 2 et 19, soient les mêmes personnes que les chrétiens judaïsants qu'il caractérise I, 15 et 17.

A ces Juifs romains qui envisageaient la loi comme leur salut et celui du monde, il fallait montrer que Jésus, tout en respectant fidèlement la loi durant le cours de sa vie et dans l'œuvre de son ministère, avait cependant ouvert à l'humanité une sphère d'existence morale supérieure à la simple légalité, la vie de l'amour dans la communion avec Dieu lui-même, le suprême législateur; que sous le couvert du rigorisme légal le plus scrupuleux pouvait se cacher un cœur plein de dureté, d'égoïsme et d'orgueil; qu'un cri de repentance et de foi montant vers Dieu d'un cœur humilié était un moyen plus sûr d'obtenir grâce et pardon que l'obéissance du pharisien le plus irréprochable; qu'en dehors du peuple de la loi il y avait toute une humanité perdue par le péché, mais aimée de Dieu, que Jésus était venu sauver aussi bien que le peuple élu, et qu'enfin le royaume de Dieu était désormais ouvert à ces milliers de païens aussi bien qu'à Israël lui-même, et cela sans condition d'œuvre légale, mais par la seule vertu de la foi. Tout ce plan divin pour le salut du monde, qui forme le contenu de la 1re partie de l'épître aux Romains (ch. I-VIII), il s'agissait de le montrer révélé déjà dans la vie et dans l'enseignement de Jésus. C'était là la base solide inébranlable de l'œuvre de Paul chez les Gentils, surtout dans la lutte qu'elle avait à soutenir avec l'hostilité juive.

Ces derniers sont des croyants mal éclairés qui *annoncent Christ* à leur manière; ceux-là sont appelés par Paul (III, 2) des *chiens*, à cause de leur impudence, de *mauvais travailleurs*, à cause de leurs mobiles égoïstes, *fausse circoncision*, littéralement *mutilation*, à cause de leur esprit charnel; et III, 19 il les menace de perdition à cause de leur esprit sensuel et purement terrestre, et stigmatise l'honneur qu'ils tirent de choses dont ils devraient rougir. Je ne pense pas que ce puissent être là des *croyants* judaïsants. Ce sont de purs Juifs, tels que Paul en avait rencontrés à Philippes et dans les autres villes de Macédoine (Act. XVI, 16 et suiv.; 1 Thess. II, 15. 16, etc.).

En lisant le IIIe évangile à ce point de vue, on voit aisément combien il répond à son but. Il reprend le cours des choses dès leur origine et en montre le développement continu et progressif. Il rattache l'œuvre nouvelle aux circonstances politiques du temps (Auguste, Quirinius, Tibère). Il fait ressortir, dans la conduite des parents de Jésus, l'attachement scrupuleux aux institutions israélites; il montre en Jésus lui-même la fidélité constante à la loi et la soumission aux autorités établies, mais en même temps il proclame la loi sublime de la charité telle que l'a enseignée et pratiquée Jésus, et montre ainsi le caractère élevé par lequel son enseignement s'est distingué de l'étroitesse légale et de la lettre de l'enseignement rabbinique. Il raconte avec prédilection la condescendance de Jésus envers les êtres les plus dégradés et fait voir que c'est précisément là ce qui lui a attiré la malveillance des chefs de la nation, qui pressentaient que leur autorité croulerait dès que la loi perdrait sa place souveraine en Israël. Il décrit l'accroissement journalier de cette hostilité jusqu'à la rupture ouverte entre eux et Jésus. Son procès, sa condamnation à mort avaient été l'effet de la haine inspirée aux chefs par leur amour du pouvoir. Pilate lui-même, le gouverneur romain, l'avait bien compris; il avait reconnu le néant de l'accusation élevée contre Jésus de soulever le peuple et de défendre de payer le tribut à César. Hérode lui-même en avait également jugé ainsi. Si néanmoins Pilate avait fini par céder aux instances des chefs, c'était lorsqu'elles avaient atteint un tel degré de violence qu'il n'avait pas cru prudent d'y résister plus longtemps (XXIII, 24). Quant à Jésus, après avoir gardé une attitude pleine de dignité en face de ses juges, il avait subi son affreux supplice avec calme, douceur, patience, charité soit envers ceux qui le crucifiaient, soit envers l'un de

ceux qui étaient crucifiés avec lui, et il avait expiré enfin en remettant avec foi son esprit à Dieu son Père. Mais, comme il l'avait annoncé, la main de Dieu n'avait pas tardé à se montrer; son corps, exempt de toute souillure, avait bientôt recouvré la vie. Vivant, Jésus avait manifesté sa présence par des preuves sensibles ; puis, après avoir donné aux siens l'ordre de prêcher le pardon des péchés et le salut en son nom à toutes les nations, il était remonté vers son Père en donnant sa bénédiction à ses disciples.

Si, d'un côté, ce récit contenait la justification de Jésus par rapport à l'hostilité de son peuple, de l'autre, il constituait contre ce peuple l'acte d'accusation le plus formel. Après cela, Israël, plutôt que de s'enorgueillir de sa justice propre, n'avait plus qu'à se frapper la poitrine, comme les foules revenant du spectacle de la croix (XXIII, 48).

Paul jugea sans doute que le récit de ces faits, présenté au monde gréco-romain avec simplicité, serait ce qui répondrait le mieux aux besoins de l'heure présente ; et Luc se décida à le quitter pour un certain temps et à se retirer en un lieu tranquille, propice à l'exécution de cet important travail. Et quel lieu plus propre à ce dessein pouvait se présenter à sa pensée que celui où, tout en tenant jadis société à Paul prisonnier, il avait recueilli tant de renseignements sur l'histoire évangélique? Si peut-être les notes qu'il y avait prises alors s'étaient perdues dans le naufrage, où pouvait-il espérer d'en retrouver le contenu mieux que là où il les avait jadis recueillies? Ce fut ainsi qu'avant la fin des deux ans de l'emprisonnement de Paul à Rome, peu avant l'envoi de la lettre aux Philippiens, dans le cours de l'an 63, Luc se rendit en Orient, probablement en Palestine et à Césarée, et que là, auprès du diacre Philippe et de sa famille, il composa l'œuvre jugée nécessaire. Ainsi me paraît s'expliquer la genèse de notre évangile. C'est une

hypothèse, sans doute, mais à laquelle conduit la combinaison des données renfermées dans les lettres de Paul et des circonstances mentionnées dans les histoires des écrivains romains. On comprend qu'*Ewald* soit arrivé à la pensée que la source première de la littérature synoptique ait été un évangile de Philippe. Il me paraît plutôt qu'on est conduit, par le cours naturel des choses, à l'hypothèse que je présente ici.

Si le but qui a présidé à la composition du IIIe évangile est bien celui que nous venons d'indiquer, le cercle de *lecteurs* auquel cet écrit était destiné, est aisé à déterminer. C'était ce vaste monde gréco-romain (y compris les colonies juives qui y étaient disséminées), c'est-à-dire toute la société contemporaine, avec l'Eglise chrétienne déjà existante comme fruit du travail de Paul et du témoignage apostolique, telle qu'elle est désignée dans le premier *nous* du prologue (v. 1).

A ce vaste cercle de lecteurs, on pourrait opposer que Luc ne désigne, dans la seconde partie du prologue, qu'un seul individu comme destinataire de son ouvrage, « le très puissant Théophile. » Mais cet homme haut placé était pour Luc le représentant éminent de toute la société cultivée du temps, pour laquelle il écrivait. Une partie de cette société partagée entre le paganisme et le judaïsme, commençait à entrevoir dans le christianisme une sagesse supérieure. C'était à ce groupe qu'appartenait Théophile, le patron et ami de Luc; il se sentait attiré par cette religion plus pure; mais il n'avait pas encore trouvé dans sa foi naissante la force de faire le dernier pas et de se ranger ouvertement parmi les chrétiens. L'écrit par lequel Luc espérait le décider ne pouvait donc différer en rien de celui par lequel il importait alors de frapper sur la société tout entière le coup décisif. D'ailleurs, il est

probable que Luc, en adressant ce livre à son protecteur, avait encore une intention plus spéciale, celle que nous avons indiquée p. 471. Ce haut personnage devait ouvrir à l'écrit de Luc la porte de la grande publicité.

On a reproché à Luc la manière un peu dédaigneuse dont il s'exprime sur la richesse et la prédilection marquée avec laquelle il parle de la pauvreté. Il y aurait bien plutôt dans ce fait un motif de louer sa grande loyauté, si l'on pense qu'il adressait son ouvrage à un riche protecteur de qui il attendait un service signalé.

C'était surtout en vue des lecteurs païens que Luc écrivait. On le voit d'ailleurs par le fait que fréquemment il donne des explications sur certaines localités palestiniennes, tandis qu'il ne fait rien de semblable à l'égard des localités italiennes qu'il mentionne dans les Actes, ce qui n'eût certainement pas été le cas s'il eût pensé spécialement à des lecteurs juifs. Ainsi il désigne expressément Nazareth et Capernaüm comme villes de Galilée (I, 26 ; IV, 31) et Arimathée comme ville de Judée (XXIII, 51) ; il indique la distance de Jérusalem à Emmaüs (XXIV, 13) ; il explique certains usages juifs, comme lorsqu'il rappelle que le premier jour des pains sans levain était celui « où il fallait immoler la Pâque » (XXII, 7). M. *Bovon (Théol. du N. T.*, I, p. 96) observe que, si Luc fait remonter la généalogie de Jésus jusqu'à Adam, c'est surtout en vue de lecteurs d'origine païenne et pour le même motif pour lequel Paul déclare aux Athéniens que Dieu a formé d'un seul sang tout le genre humain, opposant cette affirmation aux légendes païennes sur la multiplicité des races humaines prétendues autochthones.

D. *Les sources.*

Luc fait entendre lui-même dans son prologue qu'il n'a

pas été témoin des faits qu'il raconte, mais qu'avec tous les croyants contemporains il en a reçu connaissance de la bouche des témoins originaires (v. 2). A cette première source, il en ajoute une seconde (v. 3): les informations particulières qu'il a prises dans le but de compléter (ἄνωθεν), de préciser (ἀκριβῶς) et de coordonner (καθεξῆς) la tradition généralement reçue, provenant directement des témoins oculaires.

Il n'est pas possible de dire *a priori* de quelle manière ces deux sources, indiquées par l'auteur lui-même, auront été combinées dans son récit. Il est évident que la première, originairement orale, avait déjà reçu une rédaction plus ou moins élémentaire dans les écrits des πολλοί. Quant aux renseignements particuliers réunis par Luc, ils pouvaient être encore de nature purement orale ou se trouver déjà rédigés. C'est en étudiant le livre lui-même que l'on peut plus ou moins constater la manière dont Luc a continuellement combiné ces deux sources.

La première section, comprenant les récits de l'enfance, n'appartenait certainement pas à la tradition générale ; ces récits y ont été ajoutés plus tard. Nous en avons la preuve dans leur absence chez Marc, qui présente la tradition primitive (du moins quant au contenu) sous sa forme la plus simple, et dans Matthieu lui-même, qui renferme un récit provenant évidemment d'une autre source. Ces récits, tels que nous les trouvons chez Luc, venaient sans doute, ainsi que nous l'avons vu, du côté de Marie, dont ils reflètent souvent les impressions intimes. Etaient-ils encore sous leur forme primitive, en langue araméenne, ou déjà traduits en grec? Probablement c'est Luc qui les traduisit lui-même, car on y rencontre fréquemment les tournures et les expressions qui lui sont familières dans toute la suite de ses deux écrits (καθότι, ἦν προσευχόμενον, ἔναντι,

ὀπτασία, σωτήρ, εὐαγγελίζεσθαι, τὸ πλῆθος, etc., etc.).

Dans les récits de la seconde section, celle de l'avènement messianique, on remarque un premier fond commun aux trois synoptiques, emprunté à la tradition orale, par exemple dans une partie du récit du ministère de Jean-Baptiste et dans celui du baptême de Jésus. Cependant les traits particuliers à Luc n'y manquent pas, ainsi les conseils pratiques particuliers, donnés par Jean aux différentes classes de néophytes (III, 10-14). Cette addition à la tradition générale (voir Marc et Matthieu) prouve que Luc a eu ici une source spéciale ou plutôt une forme plus complète de la tradition générale. Dans le récit du baptême, la prière de Jésus est propre à Luc, et, si ce trait n'est pas une pure invention, il indique aussi une forme de la tradition un peu différente de celle qu'ont rédigée Matthieu et Marc. Cette remarque est encore plus applicable au récit de la tentation, dont Marc ne donne qu'un résumé très sommaire et dans lequel Luc diffère de Matthieu par plusieurs détails, surtout par l'ordre différent des deux dernières tentations. On ne comprendrait guère une divergence aussi grave, si son récit ne dépendait d'une autre forme de la tradition. La généalogie est tirée, comme nous l'avons vu, d'un document tout particulier, provenant probablement de la famille de Marie. Ce document répond plus exactement que celui de Matthieu à la durée de l'espace de temps écoulé entre le retour de l'exil et la naissance de Jésus (p. 485).

Le récit du ministère galiléen commence chez Luc par un morceau qui évidemment provient d'une information spéciale et n'a point appartenu à la tradition générale. Une visite de Jésus à Nazareth était tout différemment racontée dans celle-ci (voir Marc et Matthieu). Rien n'empêche que les deux formes n'aient répondu l'une et l'autre

à la réalité. A l'exception du récit de la première prédication à Nazareth, le tableau des premiers jours du ministère public à Capernaüm, la guérison du démoniaque, la soirée du sabbat, la première nuit passée dans la maison de Pierre, la première excursion aux alentours, tout est si semblable au récit de Marc qu'il faut admettre que, si Luc n'est pas ici dépendant du II^{e} évangile, il doit avoir appris ces détails de la bouche de Pierre ou de Marc lui-même. La vocation des quatre premiers disciples, dans Luc, proviendrait naturellement de la tradition, s'il ne s'y joignait, chez lui, le trait de la pêche miraculeuse et la forme de la vocation apostolique, adressée spécialement à Pierre. Luc a donc eu ici une source particulière au moyen de laquelle il a complété le récit traditionnel.

Il en est de même des récits suivants (lépreux, paralytique, vocation de Lévi, etc.). Dans chacun de ces récits, Luc a certains traits qui lui sont propres et qui, s'ils ne sont pas de son invention, prouvent qu'il tenait la connaissance de chacun de ces faits de la tradition orale ou écrite, mais déjà sous une forme un peu différente de celle qui est consignée par les deux autres synoptiques. Il en est de même des deux récits sabbatiques qui suivent. Dans le récit du premier sabbat, VI, 1, se trouve l'étrange nom de *second-premier*, que lui donne Luc, terme qui ne se retrouve nulle part ailleurs et qui indique certainement une tradition provenant d'une source particulière. Le second sabbat indiqué serait, d'après Matthieu, le même sabbat (XII, 9), tandis que Luc l'appelle nettement (VI, 6) *un autre* sabbat. La tradition différait sur ce point. Le *sermon sur la montagne,* qui suit, nous est rapporté dans deux rédactions très différentes ; il n'est pourtant pas douteux qu'elles ne se rapportent toutes deux au même discours. Les béatitudes semblables qui commencent les deux comptes-ren-

dus et les deux paraboles qui les terminent, ainsi que l'identité essentielle du sujet, ne permettent pas de douter qu'il s'agisse du même fait. Mais comment expliquer les différences si considérables qui distinguent les deux rédactions ? On admet volontiers dans la critique actuelle, pour expliquer les paroles communes aux deux discours, que l'un des évangélistes a travaillé sur le texte de l'autre, ou qu'ils ont tous deux travaillé d'après une source commune. Mais les différences entre les deux discours supposeraient, dans le premier cas, un incroyable arbitraire chez le second rédacteur, dans sa manière de traiter les paroles de Jésus, soit quant aux omissions, soit quand aux additions, soit quant aux changements de fond et de forme. Et dans la seconde supposition, qui est aujourd'hui le plus généralement admise, Matthieu et Luc puiseraient leurs rédactions respectives dansdeux *traductions* grecques du même discours araméen renfermé dans les Logia de Matthieu. En parlant ainsi, on joue sur les mots, car des comptes-rendus aussi différents ne sauraient être appelés des traductions d'un même texte. C'est ce que vient de montrer, dans un travail détaillé et approfondi, l'un des exégètes actuels les plus solides de l'Allemagne, M. *Georges Heinrici*[1]. Il prouve, par l'étude détaillée des textes, « que les deux comptes-rendus ne sont pas des *reproductions*, mais des *reconstructions* du même discours, par les deux évangélistes, non au moyen d'un emploi mutuel ou par l'emploi de sources communes, mais indépendamment l'un de l'autre » (p. 10). Il conclut ainsi (p. 81) : « La rédaction des mêmes sentences dans des formes particulières et différemment placées, comme elle se trouve en général dans nos évangiles, devient compréhensible dans la supposition que

[1] *Die Bergpredigt*, zur Feier des Reformationsfestes, Leipzig, 1899.

chacun des évangélistes a suivi ses propres autorités, de la bouche ou du texte desquelles il a reçu le dépôt traditionnel commun des enseignements de Jésus. » Nous ne saurions mieux exprimer notre manière de voir sur l'origine des deux rédactions du sermon sur la montagne et des récits évangéliques en général.

En reprenant, dans le cours du ministère galiléen, chacun des récits de Luc pour les comparer à ceux des deux autres synoptiques, nous trouverions ainsi à chaque pas, d'un côté, le fond commun de la tradition générale et, de l'autre, certains traits particuliers qui se dessinent sur ce fond et qui doivent être attribués à la source propre par laquelle cette tradition était parvenue à Luc.

Nous passons au récit de voyage commençant IX, 51 et complètement propre à Luc, du moins dans cette extension. Plusieurs critiques actuels, comme nous l'avons dit plus haut, n'y voient qu'un cadre fictif dans lequel Luc a jeté pêle-mêle le contenu de ce qui restait après avoir terminé le tableau du ministère galiléen. D'après *Holtzmann*, au contraire, nous trouverions ici tout le contenu de l'ouvrage de Matthieu connu sous le nom de Logia. Selon lui, en effet, tandis que notre Matthieu a fondu en un seul tout la narration de Marc et le contenu de l'écrit araméen des Logia apostoliques, Luc aurait *juxtaposé* le contenu de ces deux sources; il aurait commencé par donner le contenu de Marc, puis il aurait profité du changement de théâtre du ministère de Jésus (Luc IX, 51) pour placer là tout le contenu de son autre source, les Logia de Matthieu, de sorte que le plan de Luc pourrait se formuler ainsi : activité de Jésus en Galilée, d'après la source A (Marc); activité hors de Galilée, d'après la source Λ (Logia) (*Syn. Ev.* p. 210). Je crois avoir montré plus haut que ce récit de voyage, dans lequel la critique

ne voit qu'un cadre fictif, répond incontestablement à une réalité et qu'il remplit une place nécessaire dans l'histoire de Jésus ; que, si nous cherchons une source pour les faits et discours qui remplissent ce voyage, il est impossible de la trouver dans les grands discours des Logia, que Luc se serait plu à disloquer pour en faire une série d'incidents particuliers ; nous ne pouvons attribuer ce long récit, avec toutes ces scènes si variées, qu'aux renseignements dus à l'un ou à plusieurs de ceux qui ont accompagné Jésus à ce moment-là. Quant aux discours ou fragments de discours parallèles que renfermaient les Logia et qu'avait déjà consignés Matthieu, ce n'est pas Luc qui les a tirés de l'ouvrage de Matthieu, comme l'a supposé *Weizsaecker*; c'est bien plutôt Matthieu qui, les ayant entendus lui-même, leur a donné une place dans les grands enseignements des Logia.

Dans le récit du séjour de Jésus à Jérusalem avant la Passion, nous rencontrons chez Luc d'abord les traits tout à fait remarquables et ininventables qui caractérisent l'entrée de Jésus dans la capitale ; dans la suite nous sommes frappés de différents araméismes très saillants, évités par Marc et Matthieu, et qui indiquent une forme spéciale et très primitive de la tradition grecque. Le récit de la Passion repose évidemment sur la narration traditionnelle, telle que nous la retrouvons dans Marc très simplement consignée ; mais sur ce fond, qui se retrouve en grande partie chez Matthieu, se détachent, chez Luc, une foule de traits particuliers qui ne peuvent provenir que de sources indépendantes de la tradition orale ainsi que de sa rédaction dans Marc et Matthieu. Comp. l'institution de la sainte Cène et les discours qui suivent (XXII, 14-38), le regard de Jésus à Pierre (XXII, 61), le récit, absolument différent de ceux de Marc et de Matthieu, de la condamnation (XXII,

66-71), l'envoi de Jésus à Hérode et la réconciliation de celui-ci avec Pilate à cette occasion, l'allocution aux filles de Jérusalem, l'intercession pour les bourreaux, le salut promis au brigand repentant, le repos des femmes le soir du jour de la mort : tous ces traits, qui enrichissent si remarquablement chez Luc la tradition générale, sont certainement dus à des informations particulières, peut-être simplement orales.

Nous avons traité des différences entre les récits de la Résurrection dans Luc et dans Matthieu. Evidemment les sources de Luc sont ici tout à fait particulières et indépendantes d'une tradition commune telle que celle que reproduisent Marc et Matthieu; mais elles s'accordent remarquablement avec le récit de Jean, récit qui, d'autre part, corrobore aussi celui de Matthieu. Quant aux apparitions racontées par Luc, elles forment tout spécialement la transition au récit des Actes et à l'œuvre future des disciples.

Il résulte de cette étude rapide que Luc, tout en connaissant la tradition apostolique générale, soit purement orale, soit déjà rédigée dans les écrits des πολλοί, l'a, comme il le dit dans son prologue, complétée, critiquée, coordonnée d'après des informations particulières, orales ou écrites, araméennes ou grecques, qu'il avait recueillies par un travail personnel.

Quant à l'emploi par Luc de Marc et de Matthieu, il me paraît que nous avons trouvé jusqu'ici plus de raisons de nous en défier que d'y ajouter foi.

Depuis *Keim* (dans sa *Vie de Jésus)*, un grand nombre de critiques rangent parmi les sources de Luc les écrits de l'historien juif Josèphe, en particulier la *Guerre juive*, publiée un peu avant l'an 79, et l'*Archéologie*, vers 93. L'exemple de Keim a été suivi par *Holtz-*

mann[1], par *Wittichen*[2], par *Krenkel*[3] et par d'autres.

On s'appuie pour cela sur deux ordres de raisons, d'abord un certain nombre de termes communs aux deux écrivains, puis un certain nombre de faits historiques qui devraient avoir été empruntés par Luc à Josèphe.

Parmi les termes communs qui ont été cités, nous en indiquerons quelques-uns seulement ; ainsi παρακολουθεῖν, ἀποψύχειν, ὑπερῷον, ἐλαιών (mont des Oliviers). Mais le plus souvent ils sont employés dans des applications toutes différentes par les deux écrivains, par exemple, παρακολουθεῖν, assister aux événements, dans Josèphe; en prendre connaissance, dans Luc ; ὑπερῷον, une chambre haute du temple (Josèphe), la chambre haute *(alija)* d'une maison particulière (Luc). De plus, ces termes sont trop communs pour qu'ils puissent prouver quoi que ce soit. « Ils pourraient, dit *Vogel*, avoir un certain poids si les deux auteurs appartenaient à des époques différentes. Mais, si l'on voit dans Luc le compagnon de Paul, tous deux étaient contemporains, vivant en Palestine ou dans le voisinage, s'intéressant à l'histoire d'Israël et ayant beaucoup lu les Septante. » Quelques noms de localités communs aux deux écrivains n'ont rien d'étonnant, puisque Luc avait vécu lui-même en Palestine et que tous deux ajoutent ordinairement à ces noms l'épithète *ainsi appelé*, expression qui prouve que c'étaient là des dénominations populaires ; ainsi lorsque Josèphe ajoute au nom ἐλαιών l'épithète καλούμενον ou προσαγορευόμενον, ou lorsque Luc, parlant de *la belle porte* (θύρα ἡ ὡραία, Act. III, 2), ajoute ἡ λεγομένη[4]. « Il est

[1] *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1873.

[2] *Leben Jesu*, 1876.

[3] *Josephus und Lucas*, 1894.

[4] Il est remarquable que Josèphe, en décrivant les portes du temple *(Guerre juive*, V, 5, 3; *Antiq.* XX, 9, 7), n'en désigne aucune par ce nom.

peu probable, observe *Zahn,* qu'un homme capable d'écrire le grec comme le fait l'auteur de la période Luc I, 1-4 ait dû aller se mettre à l'école d'un Juif qui, de son propre aveu, n'a pu composer ses écrits dans cette langue qu'à l'aide de maîtres. » Comp. *Cont. Ap.* I, 9 : χρησάμενος τισὶ πρὸς τὴν ἑλληνίδα φωνὴν συνεργοῖς.

Quant aux faits que Luc doit avoir empruntés à Josèphe, nous ne parlerons ici que de ceux qui concernent l'évangile, renvoyant ceux qui se rapportent aux Actes à l'étude de ce livre. Nous parlerons seulement des trois suivants : le ministère de Jean-Baptiste, le dénombrement de Quirinius et l'allusion à l'histoire d'Archélaüs dans la parabole des marcs (Luc XIX).

1. Voici le rapport de Josèphe sur Jean-Baptiste *(Ant.* XVIII, 5, 2) : « C'était un homme excellent ; il exhortait les Juifs à s'efforcer d'être vertueux, à pratiquer la justice les uns envers les autres et la piété envers Dieu, puis à venir au baptême. Car c'est ainsi que le baptême sera agréable à Dieu, si l'on en use non pour le pardon de quelques péchés, mais pour la purification du corps, après que l'âme a été purifiée par la justice. Comme beaucoup s'attachaient à lui (car ils se sentaient élevés à l'ouïe de ses discours), Hérode craignit que l'influence qu'il exerçait sur la multitude ne dégénérât en révolte (car elle paraissait disposée à faire tout ce qu'il lui conseillerait) ; et il crut préférable de prévenir, en faisant mourir Jean, des desseins possibles de révolution, plutôt que d'avoir à regretter trop tard de n'avoir pas prévenu une catastrophe. Ainsi Jean, par suite de ce soupçon d'Hérode, fut conduit enchaîné dans la forteresse de Machærus et exécuté là. »

Ce rapport pourrait-il avoir été la source de celui de Luc? Quoi de plus confus que ce que dit l'historien juif sur le but du baptême, qui aurait pour effet de laver le corps, après

que l'âme a été purifiée par la justice! C'est là nier tout rapport entre cet acte et le pardon des péchés, tandis que Luc dit positivement (III, 3) : « Il vint prêchant le baptême de repentance pour la rémission des péchés. » Chez Josèphe, d'abord, purification de l'âme par la justice, puis du corps par le baptême. On retrouve là les restes du ritualisme juif et spécialement la trace de l'ancien essénisme de l'auteur. Chez Luc, nous avons la simple tradition chrétienne, tout comme dans Marc et Matthieu : repentance avec confession des péchés, puis baptême avec promesse de pardon; et enfin, plus spécialement chez Luc, conseils en vue des fruits de repentance qui doivent suivre le baptême. Ce n'est pas là la seule différence entre Luc et Josèphe. La cause du meurtre de Jean-Baptiste est, chez Josèphe, la raison de salut public. Cette explication était sans doute celle que donnait l'opinion populaire, tandis que Luc, comme Matthieu et Marc, est au fait de la cause véritable et plus intime, les reproches de Jean relativement à l'union du roi avec sa belle-sœur Hérodias (Luc III, 19-20). Impossible donc de voir dans l'un de ces récits la source de l'autre.

2. On appuie avec plus d'insistance sur un autre fait; on prétend que la mention du dénombrement exécuté par Quirinius (Luc II, 2) est empruntée à Josèphe (*Antiq.* XVII, 13, 5; XVIII, 1, 1; 2, 1). Il est bien question, dans ces passages de Josèphe, d'un envoi de Quirinius en Syrie, à peu près à l'époque de la naissance de Jésus, « pour rendre la justice au peuple et opérer le cens financier » (*Antiq.* XVIII, 1, 1), à quoi Josèphe ajoute peu après : « pour opérer le cens financier et régler ce qui concerne la fortune d'Archélaüs. » Enfin, XVIII, 12, 1, il s'exprime ainsi : « Après que Quirinius eut réglé ce qui concerne la fortune d'Archélaüs et que *le cens* fut terminé... (τῶν

ἀποτιμήσεων πέρας ἐχουσῶν).» Il est à remarquer, sans doute, comme le fait observer *Zahn*, que Quirinius n'est nulle part désigné par Josèphe comme *gouverneur de Syrie*, ainsi qu'il l'est chez Luc; cependant ses attributions sont bien celles d'un gouverneur. Ce qui est plus important, c'est que le cens dont parle Josèphe ne s'applique qu'à la Judée, non pas même à toute la Palestine, encore bien moins à l'empire romain tout entier, ainsi que le dit Luc. Enfin nous verrons tout à l'heure combien le moment du dénombrement dont parle Luc diffère de celui qu'assigne Josèphe au recensement de Quirinius. Ces différences sont en tout cas trop considérables pour qu'on puisse supposer que Luc ait tiré son récit de celui de Josèphe. Nous pourrions nous en tenir à ce résultat, quant à la question spéciale qui nous occupe ici ; mais cette question du dénombrement de Quirinius a été trop discutée et a une importance trop grande pour l'appréciation de l'exactitude de Luc, comme historien, pour que nous ne soyons pas forcés de nous y arrêter plus spécialement.

Sur le dénombrement de Quirinius.

Parmi les nombreux travaux qui ont été publiés sur ce sujet, il en est deux qui nous importent plus particulièrement comme les plus récents : celui de *Schürer*, dans *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 2e éd., 1890, I, p. 426-455, et celui fort sommaire de *Zahn*, dans *Einl.* II, 1899, p. 394-397. D'après tous deux, les évangélistes Matthieu et Luc s'accordent à placer la naissance de Jésus sous le règne d'Hérode-le-Grand. Par conséquent le dénombrement qui, d'après Luc, amena Joseph et Marie à Bethléem, devrait aussi avoir eu lieu au temps de la vie de ce roi (comp. Luc I, 5 et Matth. II,

1-18). De plus, Luc s'accorde avec Josèphe pour attribuer l'exécution d'un dénombrement en Judée au personnage nommé Quirinius. Mais ici s'élève une question : Quand ce Quirinius est-il ainsi intervenu dans les affaires de Syrie et plus particulièrement de Judée ? D'après Luc, ce devrait être déjà durant la vie du roi Hérode. Or, la mort de ce roi eut lieu en l'an 750 de la fondation de Rome, année qui, par suite d'une erreur commise par ceux qui ont fixé notre ère, correspond à la quatrième année qui a précédé la date vulgaire de la naissance de Jésus [1]. On est à même de fixer exactement l'époque de la mort d'Hérode ; nous savons, en effet, qu'elle fut précédée de peu de jours d'une éclipse de lune, qui eut lieu dans la nuit du 12 au 13 mars, quatre ans avant notre ère *(Antiq.* XVII, 6, 4). Or les astronomes ont prouvé qu'il ne pouvait pas y avoir eu d'autre éclipse de lune à cette époque-là en Palestine. Si donc le dénombrement de Quirinius avait eu lieu durant la vie d'Hérode, ce serait avant l'an 750 de Rome que Quirinius aurait dû être gouverneur de Syrie et présider à ce dénombrement en Judée. Mais cela est complètement impossible, car il est certain que, durant les années qui précédèrent la mort d'Hérode, la Syrie eut deux gouverneurs, Saturninus, depuis l'an 9 à l'an 6, et Varus, depuis l'an 6 jusqu'à la mort d'Hérode et encore un certain temps après. Si donc Quirinius a réellement été gouverneur de Syrie, ce ne peut avoir été qu'après la mort d'Hérode, deux ou trois ans plus tard, comme le pense *Zahn*, ou même plus tard encore, en l'an 6-7 de notre ère, ainsi que le racont Josèphe et que le pense *Schürer*, avec la plupart des cri-

[1] Cette naissance, en effet, a été fixée à l'an de Rome 753, ainsi quatre ans trop tard, ce qui fait que lorsque nous parlons des dates de la vie de Jésus, nous devons toujours nous rappeler qu'il est né quatre ans au moins avant l'année fixée pour celle de sa naissance, c'est-à-dire quatre ans avant l'ère chrétienne.

tiques. Dans les deux cas, nous serions forcés d'attribuer à Luc une erreur chronologique plus ou moins grave, puisqu'il place, d'accord avec Matthieu, la date de la naissance de Jésus dans les derniers temps de la vie d'Hérode. L'erreur serait, d'après *Zahn*, de quelques mois ou même de quelques années; d'après *Schürer*, qui suit Josèphe, d'une dizaine d'années au moins. Ce résultat serait peu favorable à l'exactitude de Luc; il le mettrait en contradiction non seulement avec la tradition palestinienne sur la naissance de Jésus telle qu'elle est consignée par Matthieu (comp. le massacre des enfants de Bethléem), mais encore avec lui-même, puisqu'il fait naître Jésus sous le règne d'Hérode.

Après avoir exposé l'opinion de deux hommes aussi éminents, qu'il me soit permis de proposer une autre manière de voir; je l'ai énoncée déjà dans mon *Commentaire sur saint Luc;* je la répète dans cet ouvrage avec plus de confiance qu'auparavant, après avoir examiné les travaux dont je viens de parler.

Voici comment je traduis littéralement la parole Luc II, 2: «Le premier dénombrement lui-même (je lis : αὐτὴ ἡ, et non pas αὕτη) eut lieu lorsque Quirinius était gouverneur de la Syrie.» Et voici comment je paraphrase cette remarque, interjetée ici par l'évangéliste : «Quant au dénombrement lui-même, qu'on appelle premier, il eut lieu (non sous le règne d'Hérode, mais) lorsque la Judée était incorporée à la province romaine de Syrie dont Quirinius était le gouverneur.» Luc veut empêcher qu'une confusion se produise dans l'esprit du lecteur. Il y avait eu un dénombrement qui, dans le langage populaire, s'appelait *le premier* ou aussi, comme on le voit par Act. V, 37, *le dénombrement* tout court, absolument parlant, parce qu'il avait plus fortement marqué que tout autre dans la vie du peuple,

comme signalant la perte de l'indépendance nationale par l'incorporation de la Judée, par conséquent de Jérusalem et du temple, à l'empire. Ce cens avait en outre été le signal de l'émeute de Judas le Galiléen et l'occasion de la guerre qui avait suivi. Or, comme Luc venait de mentionner dans le v. 1 un dénombrement qui avait précédé ce cens fameux, généralement désigné comme *le premier*, il paraissait y avoir là une contradiction. Et voilà le malentendu auquel Luc a voulu parer par la remarque intercalée au verset 2.

Il faut donc selon nous distinguer entre le dénombrement ordonné v. 1 et celui dont parle le v. 2. Le mot ἀπογράφειν, dont Luc se sert au v. 1, a un sens assez général pour les désigner tous les deux. Comme le dit Schürer lui-même (I, p. 431): « Ce mot signifie simplement : *inscrire*, et a par conséquent un sens plus général que ἀποτιμᾶν, qui désigne la taxation fiscale résultant de l'enregistrement. » Il peut ainsi désigner le recensement des personnes, soit sans, soit avec l'acquittement de l'impôt. Le v. 1 peut donc ne se rapporter encore qu'à une inscription personnelle, tandis que le v. 2 indiquerait le cens complet, l'inscription avec estimation et paiement de l'impôt (ἀποτίμησις). Luc lui-même distingue les deux choses par le pronom αὐτή, mis en tête (*le* dénombrement *lui-même*), et par l'épithète spéciale de *premier*, par laquelle il l'oppose au simple recensement du v. 1. Que si l'on ne veut pas accorder cette distinction au point de vue grammatical, on est bien obligé de la reconnaître au point de vue historique ; car enfin le dénombrement du v. 1, auquel est liée étroitement par Luc la naissance de Jésus-Christ, a eu lieu selon lui sous Hérode — chacun le reconnaît, — tandis que — ce qu'on méconnaît — la date de l'autre est fixée par Luc lui-même à l'époque postérieure, où la Judée faisait déjà partie de la

province de Syrie ; autrement, comment sa qualité de gouverneur de Syrie aurait-elle donné à Quirinius le droit d'effectuer un dénombrement en Judée ? *Il saute donc aux yeux que Luc veut parler de deux faits différents ; l'un ordonné par Auguste sous le règne d'Hérode, l'autre exécuté par Quirinius un certain temps après l'incorporation de la Judée à la province romaine de Syrie.*

Mais qu'entendre, dans ce cas, par ce recensement de l'empire entier ordonné par l'empereur Auguste et mentionné par Luc au v. 1 ? Arrivé au faîte de sa fortune, Auguste contemplait sans doute avec quelque orgueil le colossal empire étendu à ses pieds, qui n'était rien moins que toute la terre connue, l'*orbis terrarum*, avec Rome pour centre. Le désir d'embrasser d'un regard cet Etat immense devait être chez lui un besoin naturel. Son ami Agrippa avait, probablement à sa demande, essayé de dresser une carte de cet empire universel ; elle portait le titre de *Commentaires d'Agrippa* et contenait de nombreuses et exactes données, avec des mesures géographiques reposant sans doute sur des travaux ordonnés par Auguste. Après la mort de celui-ci, ces matériaux, soigneusement rassemblés, furent réunis en une carte du monde exécutée en marbre et exposée dans un péristyle (Schürer, p. 435). Ce qu'Auguste faisait ainsi au point de vue géographique, il l'exécuta aussi dans le domaine statistique. Nous savons qu'il avait fait établir un document qui comprenait « le dénombrement de toutes les ressources publiques de chaque pays compris dans l'empire ; le nombre des citoyens et des alliés sous les armes, des flottes, des royaumes, des provinces, le montant des tributs et impôts ; » c'est ainsi que Tacite et Dion Cassius décrivent le contenu de ce document, qui se nommait *Breviarium imperii ;* il était écrit de la propre main de l'empereur, qui le portait partout avec lui.

Un document de cette importance devait nécessairement reposer sur des renseignements statistiques recueillis dans tous les pays qui composaient l'empire. Remarquons que les Etats *des rois alliés* y sont spécialement mentionnés. Or, l'on sait qu'Hérode appartenait à cette catégorie. Si donc, comme il est impossible de ne pas le supposer, une mesure générale fut prise par Auguste pour rassembler toutes les données indispensables à la rédaction de cet immense travail, elle dut comprendre aussi les Etats d'Hérode. Il ne s'agissait pas encore pour le moment d'arriver à un résultat fiscal. Ce que l'empereur voulait savoir et pouvoir mesurer d'un coup d'œil, c'étaient les ressources militaires et financières dont chaque peuple soumis pouvait disposer. Cette connaissance était pour lui d'une haute importance, soit qu'il s'agît de faire usage des forces alliées dans une expédition commune, ou bien même de les soumettre en cas de révolte. C'était là également, sans doute, le but du tableau statistique de l'empire qu'Auguste ordonna de faire lire dans le Sénat après sa mort (Suétone, *Octav.*, c. 28). Il n'y avait rien qui pût empêcher Auguste de réclamer de tels renseignements de la part d'Hérode. Aucune atteinte à sa souveraineté n'en résultait. Comment Hérode aurait-il refusé de faire exécuter pour l'empereur une mesure statistique réclamée également de tous les autres rois alliés? Hérode put donc sans déroger faire procéder au recensement de ses sujets et de leurs biens, en vue de fournir à l'empereur les renseignements dont il avait besoin. Seulement, voulant sans doute constater dans cet acte même de subordination son indépendance de libre souverain, Hérode fit exécuter cet enregistrement non selon la forme romaine, d'après laquelle chacun indiquait son nom et sa fortune au chef-lieu du district qu'il habitait, mais d'après la forme nationale juive, qui maintenait

autant que possible les distinctions de tribus et de familles. Si Joseph, en se rendant à Bethléem, son lieu d'origine, prit avec lui Marie, ce n'était sans doute pas seulement parce que, d'après la loi romaine, les femmes étaient soumises à la taxe de douze à soixante-cinq ans (Schürer), mais pour la soustraire à tout jugement défavorable qui aurait pu la frapper à Nazareth.

On prétend qu'une mesure comme celle de ce recensement n'aurait pu être omise par les historiens du temps si elle avait réellement eu lieu; mais, comprise ainsi que nous l'avons fait, comme simple moyen de renseignement statistique, sans conséquence fiscale immédiate, elle n'avait rien dont l'état du peuple eût pu péniblement se ressentir et pouvait aisément passer ignorée. En tout cas, il serait infiniment plus difficile de comprendre comment, si aucun fait n'eût donné lieu au récit de Luc, il eût pu raconter l'existence d'un décret impérial pour le monde entier, dont personne n'avait jamais entendu parler et dont il n'aurait pu lui-même donner aucune preuve. Ç'eût été un vrai acte de folie qui n'aurait guère contribué à fonder la foi des lecteurs en la vérité inébranlable (ἀσφάλεια) du récit qui allait suivre.

Ainsi me paraissent tomber les cinq objections par lesquelles Schürer pense établir l'erreur qu'aurait commise Luc en plaçant le cens de Quirinius avant la mort d'Hérode, tandis que Josèphe le place avec raison six à sept ans après cette mort :

1° L'histoire ne connaît rien d'un pareil dénombrement au temps d'Auguste et sous Hérode. — Nous avons vu dans quel sens une pareille mesure est conforme aux données de l'histoire.

2° Un dénombrement *romain* n'eût pas amené Joseph et Marie à Bethléem. — Nous avons constaté que le dénom-

brement accompli sous Hérode a fort bien pu être exécuté d'après les formes *juives*.

3° Un dénombrement romain accompagné de taxation (ἀποτίμησις) n'aurait pu avoir lieu en Palestine au temps du roi Hérode. — Rien ne s'opposait à une mesure qui avait simplement un but statistique.

4° Josèphe parle du cens qui eut lieu en l'an 7 après Christ comme de quelque chose de tout nouveau ; il n'y avait donc pas eu de cens antérieurement. — Ce qu'il y eut de nouveau en l'an 7, c'est la mesure fiscale qui constata définitivement l'incorporation de la Judée à l'empire et la fin de l'existence nationale juive, au moins pour la province principale, la Judée.

5° Un cens exécuté par Quirinius au temps d'Hérode est impossible, car Quirinius n'a pas été gouverneur de Syrie pendant la vie d'Hérode. — Ce n'est pas non plus ce que dit Luc ; bien loin de placer le dénombrement de Quirinius au temps d'Hérode, il déclare au contraire que cette mesure eut lieu *lorsque la Judée était incorporée à la Syrie* et se trouvait, *comme telle*, sous le gouvernement de Quirinius.

Ainsi, si nous avons bien compris Luc, tombent, comme d'elles-mêmes, ces diverses objections. Luc a mentionné seul, v. 1, un dénombrement qui est resté sans conséquences historiques générales, mais qui avait pour la narration spéciale de l'histoire de Jésus une importance capitale, comme ayant déterminé le lieu et le mode de sa naissance ; sur quoi il a cru devoir faire remarquer en passant (v. 2) que ce dénombrement sous Hérode était un tout autre fait que le fameux dénombrement qui avait eu lieu après la réduction de la Judée en province romaine et qui, par l'épithète de *premier*, que le peuple lui avait donnée, semblait exclure tout dénombrement précédent.

Le récit de Luc reste donc debout, ainsi que l'affirma-

tion des deux évangélistes qui placent la naissance de Jésus sous le règne d'Hérode.

Comment Luc a-t-il pu être si exactement instruit de ce dénombrement antérieur au « premier » et qu'il est seul à mentionner? Je supposerais que dans une capitale de province, comme Antioche, par la protection d'un homme d'Etat, tel que Théophile, il a pu avoir accès aux archives publiques et qu'au vu de pièces officielles concernant ce fait il s'est senti autorisé à en faire le point de départ de l'histoire de Jésus. L'exactitude et la précision de Luc, autant qu'elles sont possibles dans de telles circonstances, me paraissent, dans ce cas particulier, comme dans toute sa narration en général, hors de doute[1].

3. Dans la parabole des marcs (XIX, 11 et suiv.), Luc met dans la bouche de Jésus une allusion évidente aux voyages des Hérodes à Rome, en particulier à celui d'Archelaüs dont parle Josèphe (*Antiq.* XVII et XVIII). Mais Jésus pouvait parfaitement connaître ce voyage, de notoriété publique, qui avait été suivi d'une délégation de

[1] *Zahn*, si je le comprends bien, place le gouvernement de Quirinius en Syrie, ainsi que les événements qui s'y rattachent, l'annexion de la Judée, la révolte de Judas et la guerre qui en est résultée, à une époque qui a suivi de très près la mort du roi Hérode (deux ou trois ans après cet événement), au lieu de l'an 6-7 qu'indique Josèphe pour tous ces événements. Mais il est très invraisemblable que, si c'était à la suite de la mort d'Hérode que la Judée eût été annexée à la Syrie, cette annexion ne se fût pas étendue à tous les Etats de ce roi, ce qui n'a point eu lieu; car nous savons que deux des provinces de la Palestine restèrent indépendantes de la domination romaine, et cela pour bien des années encore, celle d'Hérode Antipas (Galilée et Pérée) jusqu'à sa destitution en l'an 39 de notre ère, et celle de Philippe (les districts septentrionaux) jusqu'à sa mort en l'an 34. Il résulte de là que l'annexion de la Judée à l'empire n'eut pas lieu à l'occasion de la mort d'Hérode, mais comme conséquence de la destitution d'Archélaüs, en l'an 6-7 de notre ère, ainsi que le rapporte Josèphe.

cinquante personnages juifs chargés de contrecarrer auprès de l'empereur les prétentions d'Archélaüs, et Luc n'avait nul besoin de Josèphe pour reproduire la parabole. Le dernier trait de celle-ci (v. 27) ne correspond du reste à rien dans l'histoire réelle.

La dépendance de Luc à l'égard de Josèphe est si peu démontrée que ceux qui l'affirment ne parlent plus finalement que de réminiscences du premier à la suite d'une rapide lecture des écrits du second. Et nous croyons pouvoir conclure de toute cette discussion, avec *Schürer*, « ou bien que Luc n'a pas du tout connu Josèphe, ou bien qu'il l'a si mal lu qu'après l'avoir lu il a tout oublié. » Voici comment *Vogel*, que ne domine aucun préjugé théologique, termine son étude sur ce sujet : « D'après tout cela, j'envisage l'emploi de l'*Archéologie* par Luc comme non démontré et, en échange, comme possible et même probable à un certain degré la connaissance de la *Guerre juive*, publiée vers l'an 77, sans oser pourtant affirmer que les faits exigent cette explication. » L'emploi même de ce dernier ouvrage est absolument exclu pour ceux qui, comme nous, placent la composition de Luc avant l'an 70.

Un grand nombre de critiques, afin d'expliquer les matières particulières à Luc, ont supposé divers écrits perdus qui lui auraient servi de sources ; ainsi *Ewald* et *Sabatier*, un écrit évangélique émanant de l'évangéliste Philippe ; *G. Meyer*, dans *La Question synoptique*, 1878, un écrit perdu qu'il ne cherche pas à préciser ; *Keim*, un grand évangile judéo-chrétien, d'origine ébionite, ressemblant à Matthieu, et un écrit samaritain d'où proviendraient les récits de faits qui se sont passés dans cette province ; *Feine* pense à un ouvrage ébionite que Luc aurait combiné avec une forme postérieure des Logia de Matthieu ; *Nösgen* admet

aussi l'emploi des Logia de Matthieu, que Luc aurait retravaillés au moyen de la tradition orale et spécialement de renseignements dus à Jacques; *Volkmar* parle d'un *Evangelium pauperum* de caractère essénien; *Weiss*, d'un écrit s'étendant sur toute la vie du Sauveur et dont il donne une sorte d'analyse (*Einl.*, p. 545 et suiv.), écrit que Luc aurait combiné avec Marc dans l'histoire de la Passion, etc. Ce sont là des hypothèses qu'il n'est pas plus possible de réfuter que de prouver; elles sont à notre point de vue superflues.

E. *Double rédaction.*

Dès longtemps, quelques critiques et récemment d'une manière plus précise et plus insistante *Frédéric Blass* ont, par une étude comparative approfondie des documents dans lesquels nous a été transmis le texte des Actes, rendu vraisemblable, sinon même certain, le fait que cet écrit avait été rédigé à double par son auteur. Les différences, en effet, qui distinguent le texte généralement reçu d'avec celui d'un groupe particulier de documents (comprenant le codex D, un certain nombre d'exemplaires de l'ancienne traduction latine et une traduction syriaque), ne peuvent absolument pas s'expliquer comme de simples variantes dues à la négligence, à l'inhabileté ou à la témérité des copistes. Elles portent à la fois sur le fond et sur le style, et cela d'une manière très constante, de telle sorte qu'il ne reste qu'à les attribuer à une composition originairement différente et par conséquent à une double rédaction de l'auteur lui-même. Aussi Blass a-t-il été amené par là à l'hypothèse suivante: Luc aurait rédigé à Rome un premier exemplaire du livre des Actes immédiatement après les deux ans qu'il y avait passés avec l'apôtre prisonnier (Act. XXVIII, 30 et 31). Puis, avant d'envoyer à Théophile ce manuscrit dans

lequel il avait laissé courir sa plume, il l'aurait revisé avec soin, soit pour le fond, soit pour la forme, en en châtiant le style et en en retranchant bien des détails qui lui paraissaient maintenant superflus. Ce qui prouve bien, comme l'observe *Zahn*, que les nombreux détails qui distinguent le groupe particulier de documents dont nous venons de parler appartiennent réellement à l'auteur lui-même, c'est qu'ils ne sont ni assez importants pour avoir été interpolés postérieurement, ni d'un contenu qui ait pu en aucune façon en motiver le retranchement; ainsi, par exemple, les deux passages déjà cités plus haut : XI, 28 : « Comme nous étions rassemblés, il y eut une grande allégresse, » et XXI, 16 : « Ceux-ci nous conduisirent chez ceux chez qui nous devions loger, et étant arrivés dans un certain village, nous logeâmes chez Mnason, Cypriote, ancien disciple. » Ajoutons encore ce détail curieux, XII, 10 : « Et étant sortis, ils (l'ange et Pierre) descendirent les sept degrés et s'avancèrent dans la rue. » Comp. aussi IX, 8, où Saul prie ses compagnons de le relever de terre. De pareils détails abondent dans le texte particulier que Blass appelle l'édition romaine et qu'il désigne par la lettre β. On comprend sans peine, vu le peu d'importance de ces détails, que Luc, après les avoir laissés se glisser dans une première rédaction, les ait retranchés dans une révision postérieure.

Blass suppose que, lorsque Luc envoya à Théophile la rédaction corrigée qu'il appelle α, ou édition d'Antioche, la première (β) demeura à Rome et que de là elle se répandit en Occident, où elle servit de base à l'ancienne traduction latine (l'*Itala)*, tellement qu'on en retrouve aussi les traces chez quelques Pères latins (Irénée et Cyprien), tandis que la rédaction plus soignée, qui avait été envoyée à Antioche, se répandait dans les églises d'Orient, telle que nous la

trouvons encore dans les anciens Mss. alexandrins et qu'elle est demeurée dans notre texte reçu.

Jusqu'ici, il nous paraît qu'on ne peut qu'adhérer à l'hypothèse de Blass ; mais ce critique a eu l'idée, qu'il faut peut-être appeler malheureuse, d'appliquer une hypothèse analogue au III^e^ évangile. Il suppose que Luc a composé cet écrit en Palestine, pendant la captivité de Paul à Césarée, et qu'arrivé à Rome, avec l'apôtre, il a retravaillé ce premier jet, de sorte qu'il y aurait ici une relation inverse entre la composition de l'évangile et celle des Actes, la première rédaction des Actes ayant été faite en Occident, puis s'étant répandue plutôt en Orient ; l'évangile, au contraire, ayant été rédigé d'abord en Orient, puis publié en Occident. Mais, autant cette combinaison a de vraisemblance à l'égard des Actes, autant elle en paraît dénuée à l'égard de l'évangile ; car les variantes dans les documents divers du texte de celui-ci n'ont nullement le caractère constant et marqué que présentent les différences des deux textes des Actes ; puis rien ne distingue assez complètement la nature des variantes que présente le texte du III^e^ évangile du genre de celles des trois autres pour faire supposer une origine toute différente des unes et des autres.

Nous renvoyons les lecteurs aux deux petits écrits dans lesquels Blass a non seulement exposé lui-même sa théorie, mais encore publié le texte de l'évangile et des Actes d'après la forme qu'il appelle romaine[1].

F. *Le lieu de la composition.*

Il est impossible de trouver dans l'évangile lui-même

[1] *Evangelium secundum Lucam, secundum formam quæ videtur Romanam, edidit Fridericus Blass, Lipsiæ 1897.*

Acta apostolorum secundum formam quæ videtur Romanam, edidit Fridericus Blass, Lipsiæ 1896.

un seul indice qui nous éclaire sur ce point. Nous verrons plus tard que la tradition ne nous en apprend pas davantage. Nous ne mentionnons donc ici que quelques suppositions modernes. Un grand nombre d'auteurs se déclarent pour Rome (*Holtzmann*, *Hug*, *Keim*, *Lekebusch*, *Zeller*) ; d'autres, pour l'Asie Mineure (*Hilgenfeld*, *Köstlin*, *Overbeck*). J'avais pensé à Corinthe, vu les quelques relations qu'on remarque entre l'évangile et la 1re épître à cette église. Aujourd'hui, j'opinerais plutôt, par les raisons indiquées plus haut, pour Césarée, mais non durant le premier séjour que Luc y a fait avec Paul, comme l'ont pensé *Michaëlis*, *Schott*, *Thiersch*, *Tholuck*, etc., mais durant celui qui eut lieu, selon ce que je pense, deux ans plus tard, vers la fin de la captivité romaine de Paul.

V

La tradition.

Les indices internes nous ont conduits aux résultats suivants : Le troisième évangile et les Actes ont un seul et même auteur. Cet auteur est le médecin Luc, collaborateur de Paul. Luc a probablement composé cet écrit après avoir quitté l'apôtre, captif à Rome, pour se rendre en Orient et se rapprocher ainsi du théâtre de l'histoire qu'il voulait raconter ; il m'a paru que dans ce cas la plus grande vraisemblance était en faveur de Césarée, où Paul avait jadis passé deux années, ayant Luc dans son voisinage, et où Luc retrouvait l'évangéliste Philippe, dans la maison duquel il avait logé avec l'apôtre. On comprend de quelle utilité pouvait lui être pour son travail cet homme

qui avait participé à la fondation de l'Eglise et qui avait été témoin du ministère de Jésus à Jérusalem. Quel milieu plus favorable pour le travail de Luc que cette famille, où se trouvaient quatre filles prophétesses, qui avaient certainement suivi avec un vivant intérêt tout le déroulement de l'histoire évangélique ?[1] Si la chose s'est ainsi passée, la composition de l'évangile doit se placer de 63 à 64, dans le temps où avaient lieu à Rome la libération de Paul et son départ de cette ville, puis, peu après, dans l'été de la même année, le martyre de Pierre. Que nous disent maintenant, sur l'origine du IIIe évangile, les données renfermées dans les écrits des Pères?

La preuve de fait la plus ancienne de l'existence et de l'emploi de cet écrit se trouve dans l'épître de *Clément Romain*, écrite vers la fin du premier siècle (d'après *Hilgenfeld*, en 95; d'après *Harnack, Chronologie*, de 93-97 ; d'après *Volkmar*, en 125). Au ch. II, Clément loue les Corinthiens « de donner plus volontiers que de recevoir » (ἥδιον διδόντες ἢ λαμβάνοντες), par où il fait allusion à la parole attribuée à Jésus Act. XX, 35. Or, s'il connaissait les Actes, il devait connaître aussi l'évangile. Mais nous avons dans Clément des traces positives de l'emploi de l'évangile lui-même. Ainsi, dans le passage XIII, 2, où, après avoir recommandé aux lecteurs de se rappeler les discours du Seigneur (μεμνημένοι τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ), il leur cite une série de préceptes renfermant di-

[1] Cette circonstance explique peut-être la grande place qu'occupe dans le IIIe évangile l'élément féminin (le rôle d'Elisabeth et de Marie; l'énumération des femmes qui pourvoyaient aux besoins du Seigneur et de ses disciples dans leurs pérégrinations ; la visite chez Marthe et Marie ; l'exclamation enthousiaste de la femme interrompant un discours de Jésus ; l'allocution aux filles de Jérusalem sur le chemin de la croix ; la sollicitude scrupuleuse des femmes, au soir de la crucifixion, pour l'embaumement du corps).

verses paroles du sermon sur la montagne, tirées également des deux rédactions de Matthieu et de Luc; de cette dernière spécialement ces mots: « Comme vous donnez, ainsi il vous sera donné. » Une coïncidence plus frappante encore entre Clément et Luc se trouve au ch. XVIII, 1 de Clément. Act. XIII, 22, Luc met dans la bouche de Paul cette parole, où se trouvent combinés en un seul deux passages de l'A. T. relatifs à David: Ps. LXXXIX, 21 : « J'ai trouvé David mon serviteur (εὗρον Δαυίδ τὸν δοῦλόν μου), » et 1 Sam. XIII, 14 : « Le Seigneur se cherchera un homme selon son cœur (ζητήσει ὁ Κύριος ἄνθρωπον κατὰ τὴν καρδίαν αὐτοῦ). » La fusion, chez Luc, de ces deux passages si éloignés l'un de l'autre dans l'A. T., se retrouve de la même manière dans Clément, où nous lisons : « J'ai trouvé un homme selon mon cœur, David, le fils de Jessé; » et ce qu'il y a ici de plus remarquable, c'est l'épithète: *le fils de Jessé*, qui ne se trouve dans aucun des deux textes de l'A. T. et qui se lit chez Clément comme dans les Actes. *Holtzmann* a beau ne pas trouver de telles coïncidences « contraignantes », elles me paraissent mettre hors de doute l'emploi des Actes par Clément. L'écrit de Luc était par conséquent connu et employé à Rome avant la fin du premier siècle.

Nous avons placé la *Didaché* vers l'an 100 et croyons avoir donné nos preuves (p. 40-51). L'évangile de Luc y est cité, non pas nominativement, sans doute, mais à peu près littéralement; comp. XVI, 1 avec Luc XII, 35 : « Que vos lampes ne s'éteignent pas et que vos reins ne se délient pas, mais soyez prêts; car vous ne savez l'heure à laquelle notre Seigneur vient ; » puis IV, 8 avec Act. IV, 32: « Tu dois partager toutes choses avec ton frère et ne pas dire qu'elles t'appartiennent en propre. »

Si la Didaché émane de l'église judéo-chrétienne de

Pella, comme cela me semble probable (voir p. 53), le III^e^ évangile aurait donc été employé dès le commencement du second siècle aux deux extrémités de l'Eglise, Pella et Rome.

L'*Apocalypse de Baruch*, qui a été composée peu après la ruine de Jérusalem (*Schürer*, *Gesch. des jüd. Volks*, II, § 32), présente quelques passages dans lesquels *Nösgen* a cru trouver des citations de Luc (*Stud. u. Krit.*, 1880, p. 128). Mais les ressemblances sont peu frappantes et il est peu probable qu'un écrivain juif eût cité comme autorité un écrit chrétien.

Les lettres d'*Ignace*, que *Harnack*, dans la *Chronologie*, place entre 110 et 117, présentent deux paroles qui rappellent expressément deux passages de Luc, quoiqu'elles paraissent ici un peu amplifiées. Dans l'épître aux Smyrniotes, III, 2, on lit ces mots : « Quand il vint auprès de Pierre et de ceux qui étaient avec lui, il leur dit : Prenez, touchez-moi, et voyez que je ne suis pas un esprit sans corps (δαιμόνιον ἀσώματον); et aussitôt ils le touchèrent et ils crurent ; » comp. Luc XXIV, 39. Dans la même épître (III, 3) Ignace écrit : « Et, après sa résurrection, il a mangé et bu avec eux, comme ayant un corps (ὡς σαρκικός), quoique spirituellement uni au Père ; » comp. Act. X, 41.

Mais si le III^e^ évangile et les Actes étaient déjà répandus au commencement du second siècle, comment se fait-il que *Papias*, qui donne des détails si précis sur la composition de Matthieu et sur celle de Marc, garde un complet silence à l'égard de l'évangile de Luc? *Salmon* ne reconnaît pas ce silence et, dans le manque d'ordre que Papias reproche à Marc, il croit trouver la preuve d'une comparaison tacite avec l'évangile de Luc, dont Papias estimerait l'ordonnance supérieure à celle de Marc. Mais pourquoi Papias, dans ce cas, n'aurait-il pas mentionné expressément son point de

comparaison ? Il faut plutôt répondre qu'en réalité nous ne savons rien du silence de Papias sur Luc et que nous ne connaissons positivement que le silence d'Eusèbe à l'égard du contenu de l'écrit de Papias. Et le silence de Papias fût-il même réel, il peut s'expliquer très naturellement, car l'équivalent des informations que Papias avait reçues de la bouche d'un ancien témoin sur la composition des deux premiers évangiles, Luc l'avait donné lui-même dans le prologue de son écrit, et Papias pouvait n'avoir rien entendu qui fût propre à compléter ces renseignements. Eusèbe ne se gênait pas d'exprimer franchement tous les motifs de doute qui pouvaient exister à l'égard de certains livres, et il n'aurait pas manqué de signaler un fait aussi grave que l'ignorance totale de Papias à l'égard de Luc. Cette ignorance est d'autant plus incroyable que, d'après Eusèbe (III, 39, 9), Papias devait connaître le livre des Actes, puisqu'il parlait des quatre filles prophétesses de l'*apôtre* Philippe (confusion sans doute avec l'*évangéliste*, Act. XXI, 9), et de Joseph, surnommé Barsabbas, qui avait été mis en élection avec Matthias pour le remplacement de Judas (Act. I, 23), et au sujet duquel Papias racontait une anecdote miraculeuse.

Je crois avoir prouvé que la vraie date qu'il faut assigner à l'écrit de Papias n'est pas, comme le veut *Harnack*, 145-160, mais au plus tard 120-125; c'est ce qui ressort de son propre témoignage, d'après lequel vivaient encore (λέγουσιν), au moment où il écrivait, deux disciples personnels du Seigneur (voir p. 27).

Immédiatement après Papias eut lieu la grande explosion du gnosticisme, dont ce Père pressentait déjà les approches quand il mettait l'Eglise en garde contre la multitude des livres qui enseignent des choses fausses et

l'engageait à se tenir attachée à la tradition orale comme à « la voix vivante et permanente de l'Eglise. »

Le gnosticisme est apparu sous trois formes principales dans la première moitié du second siècle. C'est une manifestation éclatante de l'impression immense qu'avait produite sur les penseurs du temps le fait chrétien, l'apparition du Christ, par sa grandeur morale. Les trois grands systèmes gnostiques ne sont, en effet, autre chose que des conceptions de l'univers, faisant de la venue de Jésus-Christ le pivot de cette histoire.

Le premier de ces systèmes est celui de *Basilide*, Syrien, qui vint en Egypte vers 125-130, après avoir déjà enseigné en Perse. Selon lui, l'abîme qu'on ne peut ni sonder, ni nommer, a fait surgir un germe qui, semblable à un œuf, à l'œuf du paon, par exemple, renfermait toutes les possibilités et toutes les richesses de l'univers physique et moral (πανσπερμία τοῦ κόσμου), intuition qui prélude en quelque sorte à celle de l'évolution darwinienne. Basilide connaissait et employait Luc. Hippolyte, dans les *Philosophumena* (VII, 26), cite de lui cette parole relative au récit de la naissance du Sauveur : « C'est là, dit-il, ce qui est dit (τὸ εἰρημένον) : L'Esprit saint viendra sur toi..., et la puissance du Très-Haut t'ombragera. » Il est manifeste que cette parole est empruntée à Luc I, 35. D'après le grand ouvrage exégétique qu'attribuent à Basilide Clément (*Strom.* IV, 12) et Eusèbe (*H. E.*, IV, 7, 7), par la parabole de Lazare et du mauvais riche, que renferme Luc seul, Jésus aurait voulu enseigner que les maux et les biens arrivent d'une manière purement accidentelle. Le III^e^ évangile était donc bien certainement entre les mains de Basilide.

A plus forte raison peut-on affirmer la même chose de *Marcion*. Celui-ci arriva du Pont à Rome vers l'an 138-140. Tandis que Basilide reconnaissait la continuité de la révé-

lation divine dans l'A. et dans le N. T., Marcion la niait absolument. Selon lui, le Dieu qui s'était révélé au monde comme le Père de Jésus-Christ, était un Dieu bien supérieur au Dieu créateur du monde, qui s'était révélé à Israël. Celui-ci n'était que Justice pure, tandis que le Dieu de Jésus-Christ est tout Amour. De là l'opposition si tranchée entre les rigueurs de la loi et les compassions infinies de la grâce. Il n'y a pas à demander si Marcion connaissait et employait Luc ; il en avait fait son unique évangile et celui de ses églises ; mais il n'avait pu lui donner ce rôle qu'en en retranchant tout ce qui, dans Luc, impliquait l'autorité de l'A. T. C'est ce que lui reproche Tertullien dans son *Contra Marcionem*. Ainsi il en avait naturellement supprimé les deux premiers chapitres. Son évangile commençait brusquement par ces mots : « La quinzième année du règne de l'empereur Tibère (comp. Luc III, 1), Dieu descendit à Capernaüm, ville de Galilée, et il les enseignait dans la synagogue » (comp. Luc IV, 31). On voit du premier coup d'œil la nature d'un tel récit. Marcion supprimait de même, paraît-il, environ 309 versets de l'évangile de Luc, sans parler des transformations qu'il faisait subir à plusieurs passages. Quelques critiques avaient un moment soutenu que l'évangile de Marcion était l'original, et celui de Luc une amplification. Depuis que *Volkmar* a réfuté cette supposition, elle est absolument tombée. Et, en effet, il est aisé de voir que les trois cents et quelques versets qu'avait supprimés Marcion portent absolument le cachet général du style de Luc. Cet usage si remarquable fait du III[e] évangile par cet hérétique montre à quel point cet écrit était déjà reçu et considéré dans les églises. On peut dire que, si Basilide est comme le darwiniste du second siècle, Marcion en est le plus déclaré antisémite.

Valentin nous offre un tout autre type d'hérésie. Il ve-

nait d'Egypte et enseigna à Rome et en Chypre entre 140 et 160. C'était surtout sur le IVe évangile que reposait sa conception du christianisme. Chose étrange, il mettait un drame passionnel à la base de l'histoire de l'univers, l'amour d'Achamoth (la sagesse spéculative) pour le Dieu suprême, le père inconnaissable, l'insondable et silencieux abîme. Cette ambition désordonnée l'avait fait déchoir du rang qu'elle occupait dans la hiérarchie des puissances célestes et était devenue la première cause de toutes les complications de l'univers, auxquelles l'apparition de Jésus a pour mission de remédier. Tout en se servant surtout de Jean, Valentin citait aussi Luc. Son école trouvait, par exemple, de grands mystères dans la parole de l'ange, Luc I, 35. Irénée dit (III, 14, 3) : « Il y a bien d'autres choses, qui ne sont rapportées que par Luc et dont se servent Marcion et Valentin. » L'école du second voyait, par exemple, dans la brebis perdue de Luc XV, 4-7, le type de la sagesse égarée et tombée hors de la sphère divine. On parle parfois d'un Commentaire de l'évangile de Luc, publié par un disciple et ami de Valentin, *Héracléon;* mais ce n'est là peut-être qu'une fausse conclusion, tirée d'un passage de Clément d'Alexandrie, qui rapporte une explication donnée par ce gnostique de la parole de Jésus Luc XII, 8. Le drame philosophique de Valentin n'était pas sans grandeur morale, quoique ressemblant un peu à une intrigue due à quelque romancier moderne.

Pour avoir été employé, comme il l'a été, par ces trois fameux chefs de secte, l'évangile de Luc devait être un écrit reçu et considéré dans les églises au sein desquelles ces hérésiarques s'efforçaient de recruter des adhérents.

Cette conclusion est pleinement confirmée par les écrits de *Justin Martyr*, qui enseignait à Rome dans le même

temps que Marcion et Valentin, vers 140. Nous avons traité de son témoignage p. 77-90. Il ressort de notre étude qu'il avait en mains un recueil d'écrits intitulés *Mémoires des apôtres,* qui portaient aussi le nom d'*évangiles*, et que Luc faisait certainement partie de ce recueil ; car Justin cite un très grand nombre de traits de l'histoire de Jésus qui ne sont rapportés que par lui. Justin lui-même, après avoir parcouru l'Église depuis la Samarie jusqu'à Rome, rapporte que partout il avait trouvé ces Mémoires apostoliques lus publiquement, à côté des écrits des prophètes, dans les assemblées de culte qui se tenaient le dimanche matin dans les villes et dans les campagnes, chez les peuples civilisés comme chez les barbares. Une telle diffusion et un tel emploi supposent naturellement une autorité déjà établie depuis un certain temps.

Après le martyre de Justin, *Tatien*, son disciple et ami, publia, vers 160-170, une harmonie des quatre évangiles, qu'il intitula *Diatessaron,* c'est-à-dire : *composé au moyen de quatre.* Il est bien évident qu'il entendait par là les quatre récits évangéliques dont s'était servi son maître, récits qu'il avait travaillé à fondre en un seul. Des découvertes récentes ont pleinement confirmé cette manière de voir (voir p. 90-95). Lorsque Tatien, qui était d'origine assyrienne, revint dans sa patrie, il y rapporta cet écrit, qui devint le livre de lecture publique des églises de ces contrées, en particulier de l'église d'Edesse, aujourd'hui Orfa, et le demeura pendant des siècles. Vers le milieu du V^e^ siècle, Théodoret, évêque de Cyrrhus, près de l'Euphrate, raconte, dans les *Haer. Fab.* I, 20, qu'il avait trouvé deux cents exemplaires de cet évangile *des réunis* dans les paroisses de son diocèse et qu'il les avait remplacés par les exemplaires des évangiles *séparés.* Sous l'empire d'une tendance hérétique (ascétique), Tatien avait

supprimé tout ce qui impliquait la filiation davidique de Jésus.

Peu après le moment où Tatien travaillait à Rome, entre 160 et 170, parut le livre étrange des *Homélies Clémentines*, écrit à la fois semi-gnostique et très judaïsant. Luc est cité six fois dans cet écrit, ce qui est d'autant plus étonnant que son auteur était plus violemment anti-paulinien. Cette circonstance prouve mieux que toute autre l'autorité dont les écrits de Luc jouissaient dans l'Eglise entière.

Au milieu du siècle passé, *Muratori*, le bibliothécaire de Milan, découvrit un recueil de traités divers provenant du couvent lombard fondé à Bobbio par les moines irlandais que conduisait Colomban. Un de ces traités renferme la liste des écrits sacrés propres à être lus dans le culte public de l'Eglise. C'est le plus ancien catalogue des écrits canoniques du N. T. que nous possédions. L'auteur écrivait probablement de Rome. Il indique la date de son écrit; car il dit que le *Pasteur* d'Hermas a été composé *tout récemment* (*nuperrimé*) et *de nos jours* (*temporibus nostris*), par le frère de l'évêque de Rome, Pius. Or, celui-ci a occupé ce siège de 140-155 ou peut-être de 142-157. Les expressions « tout récemment » et « de nos jours » ne permettent pas, quoi que disent *Salmon* et *Zahn*, de faire descendre la composition de ce document plus tard que 170-180. Nous renvoyons à l'étude que nous en avons faite p. 96-112. Nous faisons seulement remarquer ici à l'égard du IIIe évangile que Luc est nommé dans cet écrit pour la première fois comme l'auteur de notre évangile. L'auteur suit évidemment, en parlant ainsi, la tradition romaine. Parlant des Actes, il dit, tirant cette conclusion des morceaux « en *nous* » (mais avec une évidente exagération), que Luc a écrit dans ce livre les choses qui s'étaient pas-

sées *en sa présence* (en quoi les Actes diffèrent de l'évangile). Mais, chose digne de remarque, de cette assertion même il conclut que, s'il a omis les faits du martyre de Pierre et du départ de Paul pour l'Espagne, cela provient de l'éloignement de Rome où Luc se trouvait au moment où ces faits se sont passés. C'est là une circonstance dont la tradition romaine avait sans doute conservé le souvenir; elle coïncide avec la conséquence que nous avons tirée de l'épître aux Philippiens, relativement au départ de Luc peu avant l'acquittement de Paul, vers le printemps de 64, et fort peu de temps avant le martyre de Pierre dans le courant de l'été suivant.

Un témoignage en faveur du III[e] évangile nous arrive vers 178 d'un côté d'où nous ne l'aurions pas attendu. Le philosophe païen *Celse* écrivit alors, pour combattre le christianisme, l'écrit intitulé Λόγος ἀληθής, dont nous connaissons une grande partie par la réponse qu'y fit Origène. Celse connaît et cite nos quatre évangiles, surtout Matthieu, mais aussi Luc, ainsi la parole que Jésus adresse à Pierre (Luc V, 10) : « Dès maintenant tu seras pêcheur d'hommes vivants. » Il relève la contradiction entre Matthieu et Marc, d'une part, qui parlent de deux anges apparus au tombeau, et Luc et Jean, de l'autre, qui n'en mentionnent qu'un seul. Il ne doute pas de l'origine apostolique de nos évangiles, et c'est précisément en cela qu'il cherche sa force, car il lui importe, selon son expression, de tuer le christianisme par son propre glaive.

Vers 180-185, *Irénée*, évêque de Lyon, un des derniers dépositaires des souvenirs apostoliques d'Asie Mineure et de Rome, reproduit, dans son grand ouvrage *Contre les hérésies*, la tradition romaine que nous avons déjà lue dans le Fragment de Muratori, sur le nom de l'auteur du III[e] évangile. Il écrit, III, 1 : « Luc, le compagnon de

Paul, rédigea dans un livre l'évangile annoncé par Paul. » Au nom de l'auteur il ajoute le trait important que n'avait pas fait ressortir l'auteur du Fragment, la relation étroite entre le contenu de l'écrit de Luc et la prédication de Paul. Mais cette relation porte uniquement, d'après Irénée, sur l'enseignement évangélique prêché par Paul et non sur le côté historique de l'Evangile. Quant à ce dernier, en effet, Paul n'aurait pu être qu'une autorité insuffisante, puisqu'il ne pouvait guère puiser lui-même que dans les entretiens qu'il avait eus avec Pierre pendant les deux semaines passées avec lui à Jérusalem. Le terme d'*évangile*, dans le témoignage d'Irénée, doit être pris au sens doctrinal. Irénée constate ici de la manière la plus simple la relation que d'autres fausseront dans la suite en l'exagérant. C'est ce que nous constatons déjà par ce que Tertullien nous rapporte dans son écrit *Contre Marcion* (IV, 5), que c'était une opinion répandue que l'œuvre de Luc était celle de Paul lui-même (*nam et Lucae digestum Paulo adscribere solent*).

Une tradition toute particulière sur l'ordre de composition des évangiles se trouvait, d'après Eusèbe (*H. E.* VI, 14, 5), dans les *Hypotyposes* de *Clément d'Alexandrie*. Il la tenait des anciens presbytres qui s'étaient succédé dès le commencement et qui racontaient que les deux évangiles renfermant des généalogies « avaient été écrits les premiers ; » ainsi, Luc avant Marc, ce qui s'écarte de la tradition ordinaire, mais peut-être pas absolument de la vérité.

Le disciple et successeur de Clément, *Origène*, d'après Eusèbe (*H. E.* VI, 25, 6), s'exprimait ainsi : « Comme je l'ai appris touchant les quatre évangiles, qui seuls sont reçus sans contestation dans l'Eglise de Dieu qui est sous le ciel...., en troisième lieu l'évangile selon Luc, qui est loué

(cité?) par Paul. » Résulterait-il de cette expression qu'Origène lui-même appliquât au III^{e} évangile les passages des épîtres de Paul où il parle de *son évangile?*

Dans le vieil argument latin, datant du III^{e} s. au plus tard, qui se trouve placé dans la Vulgate en tête de l'évangile de Luc, se trouve la notice suivante : « Luc est mort en Bithynie à l'âge de 74 ans et a écrit son évangile en Achaïe, après Matthieu et Marc. » Cette donnée chronologique provient probablement de l'ordre généralement reçu des évangiles dans le Canon.

Eusèbe rapporte (*H. E.* III, 4, 6) que « Luc, originaire d'Antioche, médecin quant à la science, qui avait beaucoup fréquenté Paul et aussi les autres apôtres (fausse interprétation du mot *tous* (πᾶσιν) dans le prologue de Luc), a composé des modèles (ὑποδείγματα) de son art de guérir les âmes dans deux livres inspirés : l'évangile, qu'il atteste avoir rédigé selon ce que lui avaient transmis les témoins oculaires qu'il dit avoir *tous* (!) accompagnés dès le commencement, et les Actes des apôtres, qu'il a composés, non d'après ce qu'il avait entendu, mais d'après ce qu'il avait perçu de ses propres yeux. Or, l'on dit (φασί) que Paul a coutume de faire mention de cet évangile chaque fois que dans ses lettres il dit : *selon mon évangile.* »

Jérôme, dans le *De vir.*, c. 7, s'exprime ainsi : « Quelques-uns supposent que chaque fois que Paul, dans ses épîtres, dit : *selon mon évangile*, il veut parler de l'écrit de Luc. » Ces expressions : *solent, on a coutume* (Tertullien) ; φασί, *ils disent* (Eusèbe) ; *quelques-uns supposent* (Jérôme), me paraissent plutôt impliquer que ces Pères ne partageaient pas cette erreur.

Chrysostome, dans sa première homélie sur le livre des Actes, semble dire, il est vrai, qu'on peut attribuer cet

ouvrage à Paul lui-même. Mais il ne veut évidemment parler que de l'influence que Paul n'avait pu manquer d'exercer sur l'esprit de son disciple ; car voici comment il s'exprime dans ce même discours : « Si la plus grande partie du livre renferme les actions de Paul, la raison en est que celui qui a composé ce livre, le bienheureux Luc, était son compagnon. »

Le lien toujours plus étroit que nous voyons s'affirmer, non dans la tradition elle-même, mais dans une opinion assez généralement répandue, entre l'écrit de Luc et la personne de Paul, n'est pas une raison de mettre en doute la vérité de la tradition unanime qui attribue cet écrit à Luc, le compagnon de l'apôtre ; au contraire, la manière sobre et simple en laquelle cette tradition apparaît dans les premiers témoignages, celui du Fragment de Muratori et celui d'Irénée, en montre le caractère réellement exempt de toute intention apologétique.

On dira peut-être que cette tradition unanime a été chez les Pères le résultat naturel de ce qu'ils lisaient eux-mêmes dans les écrits de Luc et en particulier dans le livre des Actes. Mais il est un point sur lequel les rapports traditionnels dépassent décidément ce qu'on aurait pu conclure de ces deux ouvrages, c'est le nom de Luc, sous lequel ils désignent leur auteur. Ce nom n'est mentionné ni dans l'évangile, ni dans les Actes, et l'on n'a pu y être conduit que par un souvenir historique. Car si l'on eût procédé par supposition, les noms de personnages plus connus, tels que Barnabas, Timothée, Tite ou Silas, se seraient présentés plus naturellement à la pensée.

Une tradition aussi unanime et aussi précise que celle qui a désigné le nom de l'auteur du III[e] évangile et des Actes ne peut être un pur accident, et ceux qui la rejettent sont, comme dit *Plummer*, tenus de l'expliquer.

CONCLUSION

Si tout sentier qui s'écarte de la route généralement suivie était nécessairement un chemin perdu, les résultats du travail que j'offre ici à l'Eglise seraient d'ores et déjà condamnés. La théorie en quelque sorte universellement admise par laquelle on explique à cette heure l'origine et les relations des synoptiques, et sur laquelle il semble qu'il n'y ait plus à revenir, l'hypothèse des deux sources (Marc, pour le cadre historique, et les Logia de Matthieu, traduits en grec, pour les discours de Jésus), cette théorie me paraît inadmissible. A ces deux sources hypothétiques, non mentionnées par Luc, je substitue les deux qu'il indique lui-même : la tradition apostolique orale, ou déjà rédigée partiellement dans les écrits des πολλοί, et les informations prises personnellement par Luc lui-même et obtenues soit par voie purement orale, soit sous forme de matériaux déjà rédigés.

Un second point sur lequel je me sépare de l'opinion qui prévaut dans la critique actuelle, c'est la date de l'écrit de Luc. On lui assigne en général une origine postérieure à celle des deux autres synoptiques, à l'aide desquels il aurait été composé. *Zahn* lui-même va jusqu'à ne poser d'autre limite à cette postériorité que la fin du Ier siècle (II, p. 432). Pour moi, je crois à une composition du IIIe évangile non pas antérieure à celle des deux autres, mais à peu près contemporaine de celle de Marc et un peu antérieure à celle de Matthieu, en tout cas indépendante de l'un et de l'autre et antérieure à l'an 70.

On me dira que je me mets ainsi en contradiction avec moi-même, puisque j'ai admis l'emploi par Paul des Logia

araméens de Matthieu, composés peut-être entre 50 et 60 (p. 258). Or, si Paul connaissait et employait cet écrit, comment Luc n'en aurait-il pas eu aussi connaissance ? Je réponds : Luc était avant tout historien ; or, rien n'était historiquement parlant, moins exact que le recueil de nature entièrement didactique des Logia. Luc, éclairé par les renseignements personnels qu'il avait recueillis, discernait certainement, aussi bien et mieux que nous, la nature synthétique des grands discours de Jésus dans le livre des Logia. Il comprenait le mode de composition de ces prédications dans lesquelles Matthieu avait réuni non seulement des enseignements prononcés dans une même occasion, mais encore des éléments de discours différents se rapportant au même sujet principal. Et, plutôt que de reproduire ces grandes compositions, ce qui eût équivalu pour lui en quelque sorte à copier un volume de sermons, il a préféré, en vrai historien, donner cours à ses propres informations et remettre chaque parole de Jésus au moment et dans la circonstance désignés par les témoins qu'il avait consultés. Je suis persuadé que si l'on appliquait à l'étude de tous les discours de Jésus rapportés dans le Ier et le IIIe évangile la méthode à la fois délicate et ferme employée par *Heinrici*, dans l'étude du sermon sur la montagne sous ses deux formes, on arriverait au résultat auquel il a été conduit lui-même, c'est-à-dire à l'idée d'une double *reconstruction indépendante*, et nullement à celle d'une reproduction littéraire. C'est ce qui ressortirait tout particulièrement de la comparaison des deux formes du discours eschatologique (Matthieu XXIV et Luc XXI), et cela d'autant plus certainement que dans Luc nous trouvons sur ce sujet deux discours distincts (XVII et XXI), qui dans la forme de Matthieu (XXIV) et de Marc (XIII) sont fondus en un seul.

Il est un troisième point sur lequel je me sépare entiè-

rement de la critique régnante. Elle envisage le grand récit de voyage IX, 51-XVIII, 14 ou 34 comme un cadre fictif imaginé par Luc pour y serrer, comme dans un réduit, tous les matériaux auxquels il ne pouvait assigner une place. Je pense, au contraire, que Luc a mis en relief par ce morceau une période très réelle et absolument indispensable, au point de vue chronologique, du ministère de Jésus. C'est ce que je crois avoir démontré p. 509-512.

Luc, jeune Italien attaché peut-être comme esclave à la maison de Théophile, affranchi par son maître et parvenu par ses soins à acquérir la culture scientifique et littéraire nécessaire pour la profession de médecin, Luc, amené à la foi chrétienne lors de la fondation de l'église d'Antioche, puis attaché à Paul et devenu son compagnon de voyage et son collaborateur, Luc enfin, l'historien délicat et consciencieux que nous connaissons, — ce Luc, il me semble parfois l'avoir vu de mes yeux, après avoir passé tant d'années dans son intimité. Mes lecteurs n'auraient-ils pas rencontré un jour un de ces Italiens aux traits fins et gracieux, à l'expression honnête, au regard intelligent, un de ces types exquis qu'on n'oublie pas une fois qu'on les a contemplés? Tel il m'arrive de me représenter le *médecin bien-aimé* Luc, dont nous parle l'apôtre Paul. Il me semble le voir, visitant son ami prisonnier, s'occupant avec sollicitude de son bien-être, s'entretenant avec lui et les amis présents des vastes intérêts de l'œuvre immense dont cette humble chambre est le foyer (Col. I, 5 et 6) et dont les premières clartés se projettent déjà sur les sombres murailles de la maison de César (Phil. IV, 22). Ces amis et collaborateurs comprennent bien que le sort du monde est en quelque mesure entre leurs mains. Que va devenir toute cette société gréco-romaine, en ce moment sollicitée par

trois religions rivales? Comment faire pencher la balance du seul côté salutaire? Il y a une grande œuvre à faire, un coup à frapper; il faut que la révélation que Dieu a accordée à Israël, par l'apparition de Jésus-Christ, devienne sans tarder la propriété du monde entier. Un exposé clair, simple, bien suivi, de l'œuvre de Jésus, de son activité bienfaisante, de son enseignement lumineux et sublime, des motifs réels de sa condamnation par les chefs de son peuple, de sa mort saintement subie, enfin de la manifestation glorieuse par laquelle la main de Dieu a changé cette mort en victoire sur la mort, — voilà le rayon de lumière qui seul peut dissiper le brouillard qui pèse à cette heure sur l'horizon religieux du monde. Mais qui se chargera de cette tâche? Luc contemple sa vie passée; elle lui apparaît tout entière comme une préparation à un pareil travail et comme un appel à l'entreprendre. Cette pensée lui donne la force de s'arracher des bras de l'apôtre prisonnier; il a besoin, pour travailler à une tâche semblable, d'une retraite plus rapprochée du théâtre sur lequel se sont déroulées les scènes qu'il doit raconter et d'un milieu tout rempli des grands et vivants souvenirs en face desquels il va se placer.

Ce n'est pas un scribe, se mettant à rédiger le recueil des Discours du Maître; ce n'est pas un jeune et actif évangéliste, prenant la plume pour retracer en quelques traits saillants le tableau sommaire des faits et gestes du Seigneur. C'est un penseur, au regard profond duquel s'est dévoilé dans la personne et l'œuvre du Christ l'avenir du monde et le salut de l'humanité. L'évangile qui sortira de sa plume sera pour l'Eglise de tous les temps et de tous les lieux le dépositaire de cette sainte révélation.

CHAPITRE V

La relation entre les évangiles synoptiques.

I

Le problème.

Entre nos quatre évangiles, il en est trois qui présentent un air de famille bien marqué. La marche générale de la narration y est pareille ; ils se composent de deux masses principales : le récit du ministère de Jésus en Galilée et celui du séjour à Jérusalem. Les matériaux qu'ils emploient (faits ou enseignements) sont à peu près les mêmes, quoique chacun en possède qui lui sont propres, et l'ordre dans lequel ils les rangent est aussi en grande partie semblable ; enfin la narration présente souvent des termes absolument identiques, tellement qu'un des récits semble copié sur l'autre. De là le parallélisme que l'on peut établir entre ces trois écrits et qui leur a valu, depuis Griesbach, le nom de *synoptiques*.

Une relation si étroite conduit naturellement à supposer entre eux un rapport de dépendance littéraire.

D'autre part, les différences qui distinguent ces écrits l'un de l'autre ne sont pas moins frappantes que leurs ressemblances. Dans le premier, nous l'avons vu, l'ordre des récits du ministère galiléen est en grande partie déterminé par un classement de matières ; dans le second,

la narration nous présente une série d'excursions partant de Capernaüm et s'étendant de plus en plus loin, jusqu'à la dernière, qui conduit Jésus à Jérusalem ; la marche du troisième enfin se distingue profondément de celle des deux premiers par l'insertion, entre le ministère galiléen et l'arrivée à Jérusalem, d'un long récit de voyage qui comprend neuf chapitres, plus du tiers de cet écrit. Quant aux matériaux employés, Marc renferme plutôt des faits que des discours ; Matthieu est remarquable par les grands corps de discours répartis en divers endroits du récit, tandis que Luc nous offre en partie les mêmes enseignements, mais rattachés isolément à des circonstances particulières, et qu'il en ajoute d'ailleurs un grand nombre de très importants qui manquent dans Matthieu aussi bien que dans Marc. Parfois la différence du contexte entraîne une différence complète dans le sens des paroles (comp. par ex. Matth. V, 25-26 avec Luc XII, 58-59). Le récit même des évènements offre des divergences qui semblent aller souvent jusqu'à la contradiction : les exemples sont trop nombreux pour qu'il soit nécessaire de les citer. L'arrangement des faits et des groupes de faits est ordinairement pareil, mais il présente aussi de graves interversions. Enfin, là même où la teneur du texte est identique, cette identité est tout à coup rompue, soit par des variations d'expression tout à fait insignifiantes et dont on ne saisit pas le but (par ex. dans la parabole du semeur, quand l'un dit en décrivant les degrés de la fertilité : « cent, soixante, trente, » l'autre : « trente, soixante, cent, » tandis que le troisième omet entièrement ce trait), soit par des variantes très significatives ; ainsi quand Marc dit : « Ne prenez pas même un bâton, » Luc et Matthieu : « Ne prenez rien, si ce n'est un bâton, » ou dans l'oraison dominicale, quand Luc retranche la troisième et la sixième demande et

ajoute à la quatrième ces mots : « chaque jour, » ou encore lorsque, dans le sermon sur la montagne, Matthieu attribue à Jésus ces mots : « Heureux les pauvres en esprit, » tandis que Luc lui fait dire simplement : « Heureux, vous pauvres. »

De telles différences abondent. Elles font — dans la supposition d'une dépendance littéraire d'un des écrits par rapport à l'autre — l'effet du caprice, si elles sont insignifiantes, ou d'une opposition réfléchie, si elles altèrent le sens.

Comment expliquer les ressemblances dans l'hypothèse d'une indépendance réciproque, les différences dans celle de la dépendance mutuelle ? Voilà le problème. Aucune littérature n'en présente de semblable. Depuis plus d'un siècle, la critique a dépensé, pour en trouver la solution, une somme de labeur et de sagacité dont il est difficile de se faire une idée. En essayant de rendre compte de cette longue série de tentatives, qui n'ont pas abouti jusqu'ici à un accord tant soit peu général, nous ne parlerons avec détail que des travaux qui ont apporté des éléments nouveaux dans la discussion, nous bornant à mentionner les autres, sans aucune prétention d'être complet, ce qui serait d'ailleurs impossible.

II

Histoire de la discussion.

A. *Jusqu'à la fin du XVIIIe siècle.*

Les Pères ne paraissent pas s'être préoccupés de cette question. *Papias*[1] fait remarquer le manque d'ordre qu'il

[1] Voir p. 62 son témoignage, relatant celui du « presbytre. »

trouvait dans le récit de Marc ; mais il ne dit pas quel autre récit il lui préférait sur ce point. Je suppose que c'est celui de Matthieu, dont il parle également et dans lequel il trouvait un meilleur groupement des enseignements du Seigneur. Saint *Augustin (de consensu evangelistarum,* I, 4) envisage Marc comme l'abréviateur de Matthieu.

La Réformation ne pose pas sérieusement le problème. *Calvin* se borne à dire que, selon son avis, Marc n'a pas connu Matthieu, ni Luc les deux autres. *Bèze* trouve également dans le préambule de Luc la preuve que Matthieu et Marc ne pouvaient être parmi ses devanciers. Malgré cela, *Grotius,* dans ses *Annotations* (1641), revient à l'idée d'Augustin ; il fait provenir Marc de Matthieu et Luc de tous les deux : « Marc, dit-il, a, si je ne me trompe, employé le Matthieu hébreu, et celui quel qu'il soit, qui a traduit Matthieu en grec, s'est servi du livre grec de Marc. Luc a accru le récit de Marc, qui était plutôt un abrégé qu'une histoire. De là vient qu'il emploie souvent les mêmes termes. » — En 1716, *Le Clerc,* appartenant comme Grotius au parti arminien, émet (dans son *Hist. ecclesiastica duorum sæculorum)* l'idée que la ressemblance entre nos évangiles pourrait provenir d'un certain nombre de petits écrits anecdotiques que leurs auteurs auraient eu tous trois en mains.

C'est avec le travail de *Lessing : Neue Hypothese über die Evangelisten als blos menschliche Schriftsteller betrachtet* (1778)[1], que commence l'étude sérieuse et suivie du problème. La première rédaction évangélique est, selon Lessing, antérieure à nos évangiles, car l'Eglise palestinienne ne saurait être restée trente ans sans narra-

[1] Publié seulement en 1784, dans ses œuvres posthumes (éd. Lachmann, t. XI).

tion écrite de la vie de Jésus. Cet écrit, l'évangile dit « des Nazaréens » ou « des douze apôtres, » ou encore « de Matthieu » (l'apôtre à qui on l'attribuait), était un recueil de récits détachés, susceptible comme tel de recevoir des additions de la part des copistes ou de lecteurs qui pensaient posséder des renseignements dignes de foi. Rédigé en araméen, il fut traduit en grec lorsque l'Evangile commença à se répandre dans le monde païen. Matthieu, plus habitué que d'autres apôtres à tenir la plume, en fit la première traduction ; d'autres surgirent ensuite (Luc I, 1), notamment celle de Marc, faite sur un exemplaire moins complet, et celle de Luc, qui se distingue par un style grec plus soigné. Nos synoptiques sont donc issus d'une même souche, l'évangile palestinien primitif.

Quelques années plus tard, *Storr*[1] reprenait l'idée, déjà énoncée par *Koppe* dans un programme de 1782, et d'après laquelle Marc, bien loin de dépendre de Matthieu, serait la source des deux autres synoptiques : il aurait écrit pour les églises de Syrie, formées à la suite de la persécution de l'église de Jérusalem, et eu pour source les récits de Pierre. Il ne saurait avoir puisé dans Matthieu, car d'une part il a omis trop d'éléments importants qui se trouvent dans celui-ci, et d'autre part ce qu'il y ajoute est si peu de chose qu'on se demande à quoi lui auraient servi les récits de Pierre. Son écrit éveilla chez les chrétiens de Palestine le désir d'en posséder un semblable dans leur propre langue ; de là l'écrit araméen de l'apôtre Matthieu, dont on fit des traductions diversement altérées. Notre premier évangile canonique est une traduction plus exacte, pour la rédaction de laquelle son auteur se servit de Marc et de Luc. Ce dernier, composé à

[1] *Ueber den Zweck der evangel. Geschichte und der Briefe Johannis*, 1786.

Rome, a pour base Marc, qu'il enrichit au moyen de renseignements puisés à Jérusalem auprès des témoins oculaires des faits. Son préambule fait allusion aux additions inexactes dont on avait surchargé le Matthieu apostolique.

Griesbach[1] prit, peu après, la contre-partie du point de vue de Storr. Il fit dépendre Marc non seulement, comme Augustin, de Matthieu, mais aussi de Luc. Dans sa *Synopsis* (1797), il fit remarquer plusieurs passages où Marc réunit deux expressions dont l'une est empruntée à Matthieu, l'autre à Luc. Il crut avoir démontré que, là où Marc suit Matthieu, il retient son ordre sans y rien changer, tandis que, lorsqu'il l'abandonne, il se rattache à Luc.

La question fut reprise à un tout autre point de vue par *Herder*[2], sur une voie ouverte déjà par *Eckermann*, dans ses *Theologische Beitræge*. Le point de départ commun de nos synoptiques est, selon lui, un « évangile primitif non écrit, » sorte de précis de la narration évangélique, né sous les yeux des apôtres et destiné à servir de fil conducteur aux prédications des évangélistes. Mieux qu'un évangile primitif écrit (comme celui de Lessing), ce type, propagé d'abord oralement, permet d'expliquer aussi bien le fond commun que les différences entre nos trois synoptiques, sortis librement de cette évangélisation populaire. Les évangélistes ne sont pas des scribes, des hommes à confronter, collationner, recoudre péniblement des fragments de documents : de tels procédés ne conviennent ni au mode de composition des ouvrages anciens, ni au caractère de nos évangiles. On reconnaît bien plutôt dans les différences de leurs récits la liberté qui est le propre de

[1] *Commentatio qua Marci evangelium totum e Matthæi et Lucæ commentariis decerptum esse monstratur*, 1789.

[2] *Vom Erlöser der Menschen nach den drei ersten Evangelien*, 1796.

la narration orale. C'est surtout le cas chez Marc, dans la narration duquel on croit entendre encore les récits vivants de Pierre. Son écrit est celui qui reproduit le plus exactement l'évangile araméen primitif. Luc a fondu avec la tradition orale générale les renseignements particuliers qu'il avait recueillis. Matthieu ne se borne pas à traduire la rédaction araméenne très complète qui fut faite vers l'an 60 de la tradition apostolique; son style est celui non d'une traduction, mais d'une composition spontanée.

Il était alors, à la suite des travaux de Wolff, fort question des chantres homériques qui, sortant des écoles de Chio et d'Asie Mineure, parcouraient les villes de la Grèce en chantant les exploits de la guerre troyenne. Tels apparurent à Herder les évangélistes primitifs, formés à l'ouïe des récits des apôtres et récitant dans les églises, d'après un type déterminé, les merveilles de la vie du Christ. Ses idées, tombées d'abord dans un terrain stérile, ont été ensuite plus justement appréciées.

La campagne était ouverte; les différents corps de troupe avaient successivement paru: compositions détachées de Le Clerc, évangile araméen de Lessing, emploi de l'un ou de deux des synoptiques par les deux autres ou par le troisième (Grotius, Storr, Griesbach), tradition orale de Herder. A la discussion s'étaient mêlés bien d'autres écrivains que nous n'avons pas nommés. *Mill* (1707), *Wetstein* (1730), *Bengel* (1736), *Townson* (traduit par Semler, 1783), s'étaient rattachés à l'idée de Grotius; *Niemeyer* (1790), à celle de Lessing; *Semler* avait parlé de plusieurs rédactions en araméen; quelques-uns avaient opposé à la priorité de Marc, soutenue par Storr, celle de Luc; ainsi *Owen* (1764), *Büsching* (1766), *Evanson* (1792), *Vogel* (1804).

B. *La première moitié du XIXe siècle.*

Dans cette période, quatre noms me paraissent surgir de la foule des écrivains qui se sont occupés de la question : ceux de Eichhorn, Gieseler, Schleiermacher et Weisse, entre lesquels se placent naturellement de nombreux intermédiaires dont je ne songe pas à diminuer l'importance. On verra que les uns et les autres ne font guère que relever, défendre, préciser les éléments de solution proposés dans la période précédente.

Ce fut *Eichhorn* qui se livra à la première investigation approfondie du problème [1]. Supposant, comme Lessing, l'existence d'un écrit araméen antérieur à nos synoptiques, il ne le fait pas sortir, comme lui, d'une origine anonyme : cet « évangile primitif, » qui devait avoir une valeur officielle et servir de guide aux évangélistes, aurait été composé par un disciple des apôtres et sous leur direction. Pour le reconstituer, il suffit de réunir les quarante-quatre sections qui forment le fonds commun de nos trois synoptiques. Eichhorn explique ainsi assez aisément les ressemblances de ces trois écrits ; mais d'où proviennent les différences ? et comment rendre compte des termes grecs communs, au moyen d'une source araméenne? Eichhorn admet, pour expliquer ce double fait, une traduction grecque qui peu à peu aurait été diversement remaniée et augmentée d'additions nombreuses, et qui aurait ainsi revêtu des formes très variées, multipliées presque à l'infini par des combinaisons compliquées : — c'est sous ces formes divergentes qu'elle aurait été employée par nos évangélistes [2].

[1] Dans un travail publié en 1794, puis plus complètement dans son *Introduction* (1804).

[2] On en vint à supposer pour Luc, le dernier des trois, jusqu'à douze documents, dont il se serait servi.

Cette hypothèse artificielle eut quelques années de grand succès. Elle fut présentée sous une forme plus artificielle encore par *H. Marsh*, puis simplifiée par *Gratz* (1812), qui diffère d'Eichhorn en ce qu'il place Marc avant Matthieu. *Kuinœl*, *Bertholdt* et d'autres s'y rattachèrent. Mais on ne tarda pas à se demander si nos évangélistes étaient réellement des compilateurs qui auraient aligné, phrase après phrase, les éléments divers empruntés à toute une série de documents différents. D'ailleurs, si le document fondamental était assez détaillé pour expliquer les ressemblances verbales entre nos évangiles, comment rendre compte des différences qu'ils présentent dans les récits qui leur sont communs? Si, au contraire, il n'était qu'une simple esquisse, n'offrant en quelque sorte, comme a dit Schleiermacher, qu'une table des matières, comment expliquer tant de ressemblances de détail entre nos trois textes? Enfin, comment un document de cette importance n'aurait-il laissé aucune trace dans le souvenir de l'Église?

Le poids de ces raisons se fit sentir. En 1808, le théologien catholique *Hug* en revint, dans son *Introduction au Nouveau Testament*, au point de vue de saint Augustin : l'ordre des évangiles dans le Canon répondant à celui de leur apparition et indiquant l'influence qu'ils ont exercée l'un sur l'autre. Matthieu est la source première; Marc l'a extrait en le complétant par les récits de Pierre ; Luc les a combinés tous deux, en suivant Marc pour l'ordre et le détail des faits, Matthieu pour les discours : il a puisé aussi dans les ouvrages dont il parle dans son préambule et parmi lesquels se trouvaient, outre Marc et Matthieu, d'autres écrits évangéliques. — Ce système peut-il rendre compte des différences, allant parfois jusqu'à la contradiction, qui distinguent les trois récits?

Dans un travail, publié en 1817[1], *Schleiermacher* expliqua la composition du troisième évangile par la réunion d'un grand nombre de petits écrits anecdotiques relatant certains traits ou discours de la vie de Jésus. Au lieu de faire débuter la littérature évangélique par une narration suivie, plus ou moins complète, n'est-il pas plus naturel de la faire commencer par de petites compositions émanant de divers auteurs qui se seraient bornés à rédiger le récit de tel fait ou à fixer le souvenir de tel discours auquel ils avaient assisté ou qu'ils avaient entendu raconter ? Ainsi, tandis qu'Eichhorn partait de l'unité pour arriver à la diversité, Schleiermacher fait l'inverse. Il voit dans nos synoptiques la combinaison d'une quantité de ces « diégèses »[2] ou rédactions primitives, et prétend expliquer aussi bien par ce procédé les différences que les ressemblances qui existent entre eux. Il appuie sa démonstration sur une analyse détaillée de Luc, mais il ne fit jamais le même travail pour les deux autres. Si son étude sur Luc ne porta pas coup dans la science, c'est sans doute que l'unité de plan et de style, si évidente dans cet écrit, rendait peu vraisemblable le procédé de mosaïque par lequel il en expliquait l'origine. Néanmoins cette façon de concevoir les débuts de la littérature évangélique se rapprochait davantage du cours naturel des choses que l'hypothèse artificielle de « l'évangile primitif. » Nous retrouverons d'ailleurs l'influence du même savant, à l'occasion de son travail ultérieur sur Matthieu et Marc, où elle s'est montrée beaucoup plus décisive.

A l'hypothèse de Schleiermacher, comme à celle d'Eichhorn et à toute idée de sources écrites communes, l'histo-

[1] *Ueber die Schriften des Lucas.*

[2] Luc I, 1.

rien *Gieseler*[1] opposa la conception, déjà indiquée par Eckermann et Herder, d'un évangile primitif purement oral. C'est de vive voix, et non par écrit, que s'est exercée l'activité apostolique; les termes κηρύσσειν, εὐαγγελίζεσθαι, etc., par lesquels l'évangélisation primitive est désignée dans le N. T., le prouvent assez. Ce n'est que plus tard, quand la narration orale devint insuffisante, que l'on songea à la fixer par écrit, dans ces nombreuses rédactions dont parle Luc I, 1. A ce moment, cette tradition, journellement répétée par les évangélistes à la suite des apôtres, avait déjà revêtu une forme très arrêtée; elle s'était en quelque sorte stéréotypée. La pauvreté et le manque de souplesse de la langue araméenne se prêtaient à une pareille fixité, favorisée aussi par l'absence de culture des hommes simples qui reproduisaient sans prétentions les récits apostoliques tels qu'ils les avaient entendus. Il faut encore tenir compte de la forme imagée des paroles de Jésus, qui se gravaient à la fois dans la conscience, l'esprit et le cœur d'une manière ineffaçable, et du respect qu'inspirait leur caractère sacré. On comprend dès lors que, quand cette tradition fut reproduite par écrit, les formes fixes qu'elle avait revêtues soient demeurées inaltérées. Certaines séries de récits que l'on avait coutume de raconter de suite, se retrouvèrent telles quelles dans les diverses rédactions. Gieseler cite une foule d'analogies, appartenant soit à l'antiquité, soit au monde oriental, qui prouvent comment, là où l'écriture est encore peu employée, la mémoire acquiert une puissance prodigieuse et suffit pour conserver intacte la matière de gros volumes et des poèmes de plusieurs milliers de vers. Restée vivante jusqu'au II^e siècle, quoique revêtue

[1] *Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien*, 1818.

d'une forme grecque à mesure que l'Evangile passait des Juifs aux Hellènes, la tradition orale a fourni la base commune de nos écrits synoptiques.

Cette solution rendait au mode de composition des évangiles l'élasticité nécessaire pour expliquer et leurs ressemblances et leurs différences, et elle dispensait la critique de cette confrontation minutieuse des textes dont les résultats sont toujours si problématiques. Mais on lui contestait la possibilité d'expliquer les formes identiques que nous retrouvons dans un si grand nombre de récits et discours parallèles, ou l'emploi commun de certains termes grecs caractéristiques. Une circonstance nuisit aussi à l'influence qu'elle eût pu exercer : on sait l'usage qu'en fit *Strauss* dans sa *Vie de Jésus* (1835). En faveur de son explication de l'histoire évangélique, présentée comme la condensation d'une foule de traditions mythiques qui auraient surgi et se seraient accrues pendant l'espace d'un siècle, il allégua la théorie de Gieseler. L'appui qu'elle semblait prêter à cette thèse ne contribua pas à lui assurer la considération qu'elle méritait.

Ici se place une seconde intervention de *Schleiermacher*, qui fut plus décisive que la première et imprima à la discussion une direction nouvelle. Dans un travail publié dans les *Studien und Kritiken*[1], il fit remarquer pour la première fois que Papias, parlant de l'écrit de Matthieu comme composé en araméen et l'intitulant τὰ Λόγια, *les Discours*, n'avait pu désigner par là notre Matthieu canonique, rédigé en grec et renfermant bien d'autres choses que des discours. Papias avait donc voulu parler d'un autre ouvrage, dans lequel Matthieu avait recueilli, en leur langue originale, les enseignements de Jésus. Dans quelle

[1] *Ueber die Zeugnisse des Papias von unseren beiden ersten Evangelien* (1832).

relation cet écrit apostolique était-il avec notre évangile canonique? C'était la question maintenant posée. L'observation de Schleiermacher concordait avec le fait que, peu auparavant, *Sieffert*[1] avait démontré, par une foule de critères internes, l'impossibilité d'attribuer le premier évangile à l'apôtre Matthieu; son écrit eut une réelle influence sur la question synoptique, en ramenant cet évangile au même niveau que les deux autres et en permettant d'examiner leurs relations avec plus d'impartialité. — En même temps, Schleiermacher faisait des observations analogues au sujet de notre second évangile, qui diffère selon lui complètement de l'écrit attribué à Marc par Papias. Celui-ci parle en effet de notes rédigées par Marc d'après les récits occasionnels de Pierre et dénuées ainsi de tout ordre historique, tandis que le second évangile est une narration suivie et aussi bien ordonnée que les deux autres synoptiques.

Ainsi s'ouvrait pour la critique un champ tout nouveau; après avoir tenté vainement la solution du problème, soit en supposant à la base des trois synoptiques un évangile primitif, soit en admettant l'emploi d'un évangile par l'un des autres ou par tous les deux, elle venait de découvrir deux sources propres à fournir peut-être l'explication des ressemblances et des différences que présentent ces écrits : le *Recueil des discours*, attribué à l'apôtre Matthieu, et le *Marc primitif,* œuvre du disciple de Pierre, antérieure à l'évangile qui porte son nom.

Peu après, *Lachmann*, dans un article très remarqué[2], cherchait à démontrer que la tradition orale, source de nos synoptiques, n'avait pas passé directement dans ces écrits : à la phase des compositions détachées, dont parlait

[1] *Ueber den Ursprung des ersten kanon. Evangeliums*, 1832.
[2] *Studien und Kritiken*, 1835.

Schleiermacher[1], il faisait succéder une phase de groupement au cours de laquelle s'étaient formés certains cycles de récits que nous retrouvons plus ou moins bien conservés dans nos évangiles : ces *corpuscula historiæ evangelicæ*, comme il les appelait, marquaient un degré intermédiaire entre les premières compositions détachées et les écrits synoptiques. Il découvrait, particulièrement dans Marc, les traces de cinq de ces cycles qui, malgré diverses interversions, additions et omissions, reparaissent aussi dans Matthieu et dans Luc. Il les faisait remonter à « un ordre constitué et arrêté par une certaine autorité et tradition évangélique, antérieurement à l'époque où nos trois évangiles furent rédigés, mais sans vouloir décider si cet ordre était déjà consigné dans un document écrit ou simplement formé par une certaine habitude d'enseignement et d'audition. »

A ce moment, le fruit était mûr ; il tomba en quelque sorte de lui-même et simultanément dans les mains de deux éminents critiques, Credner et Weisse. *Credner*, dans son *Introduction*[2], atteignit le terme auquel conduisait le travail de Schleiermacher. Distinguant entre les esquisses élémentaires de Marc, rédaction des récits de Pierre, et notre second évangile, dans lequel ces esquisses furent coordonnées et complétées, il fit du « Proto-Marc » la principale source narrative de nos trois synoptiques, pendant que les « Logia » de l'apôtre Matthieu, dont avait parlé Papias, étaient la source tout indiquée des discours de Jésus, conservés dans Luc et Matthieu et manquant chez Marc. Notre premier évangile est dû à un écrivain palestinien qui a combiné le Matthieu apostolique avec le Proto-Marc et la tradition orale. Quant à Luc, il déclare

[1] Voir p. 680.

[2] *Einl. in das N. T.*, 1836.

lui-même s'être servi d'écrits antérieurs au sien ; parmi ces écrits, il faut ranger naturellement les Logia et le Proto-Marc, peut-être même déjà nos deux premiers évangiles canoniques ; il puise d'ailleurs aussi dans la tradition et conserve ainsi sa liberté et son originalité vis-à-vis de ses devanciers. — *Weisse*[1] se sépara de Schleiermacher et de Credner en soutenant que le témoignage de Papias peut parfaitement s'appliquer à notre Marc canonique et en rejetant tout Proto-Marc. Il fit donc du Matthieu araméen, ou des Logia, et de notre Marc les deux grandes sources d'où sont sortis Luc et un peu plus tard le Matthieu canonique.

Le travail approfondi de *Wilke*[2], paru presque en même temps que celui de Weisse, vint corroborer le résultat auquel étaient parvenus (avec la différence que nous avons indiquée relativement à l'hypothèse du Proto-Marc) Credner et Weisse : l'originalité de Marc et l'emploi fait de son écrit par les deux autres synoptiques, Luc d'abord, puis Matthieu, qui, selon Wilke, dépendrait aussi de Luc. Quant aux différences entre les trois textes, Wilke les attribuait soit à l'individualité des évangélistes, soit à des intentions réfléchies de leur part et à des éléments légendaires introduits par eux. Il frayait ainsi la voie à la critique de l'école de Tubingue.

A sa suite, *Bruno Bauer*[3] poussa l'idée de la priorité de Marc à l'extrême : l'histoire évangélique racontée par lui est une création du génie de l'auteur ; et bientôt *Hasert*, « l'anonyme saxon, » présentait nos synoptiques et leurs particularités comme le produit de la lutte acharnée

[1] *Die evangelische Geschichte*, 1838 ; puis *Die Evangelienfrage*, 1856.

[2] *Der Urevangelist*, 1838.

[3] *Kritik der evang. Gesch. der Synoptiker*, 1841.

et toute personnelle que se livraient les apôtres Pierre et Paul.

Un écrit plus important fut celui de *Reuss* sur la littérature évangélique [1]. Dans cet ouvrage, comme plus tard dans son introduction à l'explication des évangiles [2], Reuss a défendu d'une manière magistrale l'hypothèse des deux sources, telle que l'avait formulée Credner. La tradition orale, mise en circulation par les apôtres, commença d'être fixée quand on vit peu à peu disparaître les témoins des faits. Les premières rédactions ne furent point des évangiles complets : des auditeurs, recueillant leurs souvenirs, les mirent par écrit (Luc I, 1), puis les complétèrent au moyen de renseignements nouveaux ; ce fut la transition à la rédaction d'écrits plus complets, comme nos synoptiques. Marc fut le premier d'entre eux, car l'arrangement de la narration chez les deux autres repose sur la sienne, pour Luc à peu près complètement, pour Matthieu à partir du ch. XIV. Mais, selon l'observation de Papias, cet arrangement n'était pas aussi complet dans l'ouvrage primitif de Marc que dans le Marc canonique. Dans le Proto-Marc manquaient le préambule de l'évangile actuel (I, 1-15), qui n'est manifestement qu'un extrait des deux autres évangiles, et l'histoire de la Passion et de la Résurrection, car le récit de Luc est ici tellement différent de celui de Marc qu'on ne peut supposer qu'il ait eu cette partie du récit de Marc sous les yeux : il a suivi une autre source. On ne saurait non plus dériver de Marc les grands enseignements de Jésus qui forment une partie si considérable de Matthieu et de Luc. Luc les aurait-il puisés dans Matthieu ? Non, car ils se présentent chez lui désagrégés, tandis que dans Matthieu ils forment

[1] *Geschichte der heil. Schriften N. T.*, 1842.

[2] *La Bible, N. T.*, t. I (1876), p. 3-112.

de grandes masses compactes. Les contradictions que présentent les deux récits de la naissance de Jésus prouvent d'ailleurs que Luc n'a pas connu Matthieu. Il faut donc recourir, pour les discours, à une seconde source commune qui ne peut être que les Logia de l'apôtre Matthieu ; seulement, il faut admettre aussi que l'édition de cet écrit qui était entre les mains de Luc avait une tout autre forme que celle dont s'est servi l'auteur de notre Matthieu canonique.

Ce résumé du travail de Reuss renferme la substance de plusieurs écrits français qui ont paru dès lors et que nous indiquons ici par anticipation : ceux de *A. Réville*[1] (un Proto-Marc peu différent de notre Marc, qui ne contient que quelques additions de plus), *Michel Nicolas*[2] (Marc, après avoir servi comme Proto-Marc de guide à Matthieu et probablement aussi à Luc, a reçu sa forme actuelle par des emprunts faits à Luc et à Matthieu), *E. de Pressensé*[3] (Marc provient des récits de Pierre ; il n'est nullement l'abréviateur des deux autres, leur sert bien plutôt de source ; Matthieu est une traduction très libre, un « second original » du Matthieu araméen ; Luc a employé Marc et rejoint par son intermédiaire Matthieu, qu'il ne connaissait pas ; il s'est servi aussi des Logia), *G. Meyer*[4] (le recueil araméen des discours, destiné à prémunir l'Église contre le formalisme pharisaïque ; le Proto-Marc grec, destiné à maintenir la tradition apostolique dans sa pureté originelle ; des deux procède le Matthieu canonique, destiné à expliquer pourquoi Jésus, le Messie, a été rejeté par les Juifs et à avertir ceux-ci du péril qui les

[1] *Études critiques sur l'évangile selon St-Matthieu*, 1862.
[2] *Etudes critiques sur le N. T.*, 1862.
[3] *Jésus-Christ*, 1865.
[4] *La question synoptique*, 1878.

menaçait ; puis Luc, champion de l'universalisme chrétien ; enfin, Marc, complété par une main inconnue après la publication de l'évangile de Jean, et le développement synoptique fut clos), *Sabatier* [1] (pas de Proto-Marc ; Marc, rédaction de la tradition sous sa forme la plus simple, d'après les récits de Pierre ; les Logia, deuxième source du premier et du troisième évangile, circulent à côté de Marc ; Luc a en outre ses sources propres). *H. Lutteroth* [2] prend une position à part : il nie non seulement le Proto-Marc, mais le Proto-Matthieu (les Logia), en raison des témoignages d'Eusèbe et d'Irénée, qui n'ont rien soupçonné de semblable. Notre premier évangile a été rédigé de bonne heure (vers 44) en Palestine, en langue hébraïque, puis bientôt reproduit en grec, soit par Matthieu lui-même, soit par un autre ; Marc a écrit à Rome ; Luc, beaucoup plus tard, avait l'évangile grec de Matthieu sous les yeux et en conserva le cadre.

Avant de quitter cette période, mentionnons encore quelques écrits qui, s'ils n'introduisirent pas d'éléments nouveaux dans la discussion, en influencèrent pourtant le cours. Au milieu de beaucoup de variations, *de Wette* [3] retint toujours l'idée émise par Griesbach de la dépendance de Marc par rapport aux deux autres ; il expliqua les rapports de Luc et Matthieu par la tradition orale et par des réminiscences de Luc à la suite de la lecture de Matthieu. *Bleek*, dont l'*Introduction* ne fut publiée qu'après sa mort [4], faisait aussi dépendre Marc de Luc et

[1] *Evangiles synoptiques,* dans l'*Encyclopédie des Sciences religieuses*, t. XI, 1881.

[2] *Essai d'interprétation de quelques parties de l'évangile de St-Matthieu,* 1860-1876.

[3] Dans les diverses éditions de son *Introduction au N. T.* (de 1817 à 1845.)

[4] *Einl. in das N. T.*, 1862.

Matthieu, et ceux-ci d'un évangile d'origine galiléenne qui ressemblait assez à notre Marc. *Tholuck* réfuta [1] de la manière la plus convaincante le système de Griesbach. *Ebrard* [2] envisagea, ainsi que l'avait fait Gieseler, la tradition orale comme le vrai moyen d'explication de la relation entre les synoptiques. Enfin *Thiersch* [3] se déclara aussi en faveur de la tradition orale.

C. *La seconde moitié du XIX^e^ siècle.*

La période qui s'ouvre un peu avant le milieu du siècle dernier, toute brillante qu'elle a été, et à bien des égards féconde, mérite, à d'autres égards, un jugement sévère : elle introduisit dans la question le principe funeste de la « critique de tendance, » qui caractérise l'école de Tubingue et dont les effets n'ont pas encore cessé entièrement de se faire sentir.

Cette période débute avec l'écrit de *Schwegler*, à la fois disciple et précurseur de Baur : *Das nachapostolische Zeitalter* (1846). Selon lui, du christianisme primitif ébionite est dérivé l'évangile des Hébreux, puis par adoucissement celui de Matthieu ; du christianisme de Paul, à l'opposé, dérive l'évangile de Marcion, et par adoucissement celui de Luc ; l'harmonie complète des contrastes ainsi atténués se trouve réalisée dans Marc.

L'ouvrage fondamental du chef de l'école, *Ferd.-Christian Baur : Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien* (1847), suivit de près. L'étude des épîtres de

[1] Dans son écrit : *Die Glaubwürdigkeit der evang. Geschichte*, 1837.

[2] *Wissenschaftliche Kritik der evang. Gesch.*, 1842.

[3] *Versuch zur Herstellung des histor. Standpunkts für die Kritik der neutest. Schriften*, 1845.

Paul avait amené Baur à statuer une opposition complète de principes entre cet apôtre et les douze, et il crut pouvoir appliquer cette idée à l'explication des différences entre nos synoptiques. Chacun des évangélistes aurait présenté la personne de Jésus sous le jour qui convenait à son propre parti religieux. Ainsi disparaissait l'esprit de candeur et de sincérité que l'Eglise s'était toujours plu à reconnaître à ces écrits.

La tâche que s'était imposée Baur avait ses difficultés. Matthieu, le prétendu représentant de l'esprit légal et particulariste des douze, renfermait maint passage décidément universaliste, tandis que le champion du spiritualisme paulinien, Luc, en contenait plusieurs d'un caractère judaïque et légal. Comment expliquer ces faits? Baur soutint que nous ne les possédons ni l'un ni l'autre sous leur forme originaire. Le Matthieu primitif, strictement judéo-chrétien, — qui n'est autre, au fond, que cet évangile des Hébreux dont nous parlent les Pères, — a été remanié et interpolé dans un sens universaliste et paulinien ; d'autre part, le Luc primitif, beaucoup plus exclusivement paulinien que le Luc actuel, ne différait guère de l'évangile ultra-paulinien de Marcion, que nous connaissons par Tertullien et Epiphane. Quant à Marc, c'est, comme l'a bien vu Griesbach, un incolore extrait des deux autres, rédigé dans le but exprès de neutraliser le contraste dogmatique qui existe entre eux. De cette opposition fondamentale des trois points de vue sont découlées, par des altérations réfléchies et intentionnelles, toutes les différences entre nos synoptiques, chacun modifiant sans scrupule le texte de son devancier pour adapter l'enseignement de Jésus à ses idées propres.

Cette conception générale est demeurée à la base de tous les travaux de l'école, en dépit des diversités nom-

breuses, des oppositions même, qui se sont produites quand il s'est agi de l'appliquer.

Hilgenfeld[1], tout en faisant de l'évangile des Hébreux et de son remaniement en langue grecque, dans notre Matthieu canonique, la source des deux autres, assigne à Marc la première place entre ces deux derniers ; il en fait le représentant d'un judéo-christianisme modéré, tel que devait être celui de l'apôtre Pierre, favorable à l'admission des païens, tandis que Luc, usant d'autres sources, pousse la transformation de l'évangile primitif jusqu'à en faire le manifeste du paulinisme complet[2].

K.-R. Köstlin[3] commence, continue et finit par Marc. Le Marc dont parle Papias, les Logia, représentant un judéo-christianisme modéré, et un troisième écrit, décrivant les scènes les plus remarquables de la vie de Jésus (tentation, transfiguration, etc.), ont fourni les matériaux de Matthieu. D'autre part, le Marc primitif a été retravaillé en un évangile de Pierre, dans lequel sont entrés les Logia de Matthieu, augmentés de suppléments judéens. Luc a combiné ces divers écrits, en y ajoutant des matériaux venant du sud de la Palestine. Notre Marc canonique,

[1] *Das Marcusevangelium*, 1850 ; *Die Evangelien nach ihrer Entstehung und geschichtl. Bedeutung*, 1854 ; *Einleitung in das N. T.*, 1875.

[2] Un point de vue analogue est représenté par *G. d'Eichthal : Les Évangiles*, 1851. Selon lui, Marc a déjudaïsé, pour l'accommoder aux besoins des lecteurs païens, un évangile primitif auquel il a enlevé ses éléments particularistes, qu'a conservés l'auteur de notre Matthieu. Luc a suivi les deux autres ; dans ses deux parties historiques (I-IX, 50 et XVIII, 15 à la fin), il suit principalement Marc, tout en le corrigeant parfois d'après Matthieu, et avec des omissions que le critique renonce à expliquer ; quant à la partie dogmatique (comme d'Eichthal appelle le récit de voyage IX, 51-XVIII, 14), c'est une composition réfléchie de Luc sur différents points de doctrine qu'il avait trouvés posés dans l'évangile de Matthieu.

[3] *Ursprung und Composition der synoptischen Evangelien*, 1853.

enfin, est un produit du Marc primitif, remanié au moyen de Matthieu et de Luc. Nos évangélistes ne sont donc pas des créateurs, mais des compilateurs.

Il en est autrement chez *Volkmar*[1], qui, après avoir victorieusement combattu, contre le chef de l'école, l'identification de notre Luc avec l'évangile de Marcion, renvoie le Proto-Marc et les Logia de Matthieu au domaine de la fable. Pour lui, comme pour B. Bauer, notre Marc canonique, épopée géniale et création spontanée de son auteur, est la base de la littérature synoptique. Marc est paulinien. Son évangile est la réponse au manifeste judéo-chrétien : l'Apocalypse de Jean. A ce Marc paulinien fut opposé un Matthieu très judaïsant, auquel Luc opposa à son tour son évangile, pour réaffirmer et renforcer le paulinisme modéré de Marc. Notre Matthieu, remaniement de Marc et de Luc dû à la plume d'un chrétien palestinien libéral, qui se propose de concilier ces oppositions, est le résultat final de cette lutte. Ainsi Matthieu, qui formait le point de départ chez Baur, devient chez Volkmar le dernier terme du mouvement, tandis que Marc, qui était absolument neutre et dépendant des deux autres chez le maître, devient chez le disciple leur source commune, et une source décidément paulinienne.

Holsten[2] consomme l'évolution graduellement opérée dans les idées de l'école : la conception primitive de Pierre et des douze, c'est-à-dire le judéo-christianisme simple et naïf, non encore opposé au paulinisme, est ici représentée par un évangile antérieur à notre Matthieu, qu'on pour-

[1] *Der Ursprung unserer Evangelien*, 1866 ; *Die Evangelien oder Marcus und die Synopsis*, 1870.

[2] *Die drei ursprünglichen noch ungeschriebenen Evangelien*, 1883 ; *Die synopt. Evangelien nach der Form ihres Inhalts*, 1886.

rait appeler l'évangile de Pierre. A mesure que Paul tire les conséquences pratiques de ce point de vue naïvement universaliste, l'opposition se dessine dans l'église de Jérusalem, où l'influence de Jacques devient prépondérante, et, à la suite du conflit de Pierre et de Paul à Antioche, la guerre est déclarée entre les deux points de vue. L'évangile primitif est remanié dans un sens décidément anti-paulinien, peut-être sous l'influence des Logia de Matthieu : ainsi naît notre Matthieu canonique. En opposition à celui-ci est alors composé notre Marc, le plus tendancieux de nos synoptiques par son paulinisme tranché et l'élimination de tous les éléments judaïques de Matthieu : il devait prouver que le point de vue de Paul avait été celui de Jésus lui-même. Toutes les différences entre Matthieu et Marc sont dues à des transformations intentionnelles des textes de Matthieu, faites dans ce but bien arrêté. Luc enfin écrit pour raffermir l'Eglise ébranlée par ce conflit entre les évangiles. A cette fin, il donne au contenu de Marc, d'après de nouveaux documents, l'arrangement qui lui manquait et il y introduit les éléments judéo-chrétiens de Matthieu, éliminés par Marc. Ainsi Luc, l'adversaire fougueux des douze chez Baur, se trouve être l'unioniste chez Holsten, tandis que Marc, l'écrivain sans couleur chez Baur, devient ici le paulinien tranché dont Luc adoucit le point de vue. L'école de Baur, après avoir, si l'on peut ainsi dire, parcouru toutes les longitudes, aboutit à tous égards aux antipodes de son point de départ, mais, il faut le reconnaître, en s'appuyant toujours sur la même prémisse : l'antagonisme prétendu entre Paul et les douze. Cette étonnante évolution est propre à montrer ce que vaut en réalité la prémisse et avec quel arbitraire est apprécié dans cette école l'esprit de nos évangiles. La phase tubingienne représente certainement une déviation

du cours normal de la discussion ; elle n'a toutefois point été inutile, car elle a énergiquement poussé à l'étude plus approfondie de nos documents évangéliques.

Le développement que nous avons à considérer maintenant est dominé avant tout par les noms de Ritschl, Holtzmann, Weizsäcker, B. Weiss et Simons.

Dès 1848, *H. Ewald* consacre ses *Jahrbücher der biblischen Wissenschaft* surtout à combattre l'école de Tubingue, soit en ce qui touche les synoptiques, soit en ce qui concerne Jean. Deux écrits évangéliques ont, selon lui, précédé tous les autres : le recueil des discours de Matthieu et un écrit en langue grecque de l'évangéliste Philippe, qui retraçait quelques traits de la vie du Seigneur. Ce dernier écrit a passé dans l'évangile de Marc, dans lequel le premier a aussi été utilisé. Marc et les Logia, et de plus un autre écrit relatant certains moments de la vie de Jésus (par exemple la tentation), ont servi de source à notre Matthieu canonique. Enfin, au moyen des précédents et de trois nouveaux écrits, a été composé Luc, auquel aboutit tout ce travail. Nous ne nous arrêterons pas à la construction plus compliquée encore de *Scholten* [1], qui parle non seulement d'un Proto- et d'un Deutéro-Marc, mais encore d'un Proto-, d'un Deutéro- et d'un Trito-Matthieu. Mais il faut relever spécialement le travail capital de *Ritschl*, dans les *Theologische Jahrbücher* de 1851. Ce savant défendit la thèse de la priorité de Marc par de tout nouveaux arguments, tirés de la comparaison entre les récits synoptiques, qui frappèrent vivement l'opinion [2].

[1] *Das älteste Evangelium*, 1869 ; *Das paulinische Evangelium*, 1881.

[2] Ainsi, par exemple, Luc IV, 23 ne s'explique que par un autre ordre des récits que celui de Luc même, ordre qui ne peut être que

L'ouvrage le plus important de cette période de la discussion est celui de *H. Holtzmann : Die synoptischen Evangelien* (1863), qui développe de la manière la plus approfondie et la plus conséquente l'hypothèse des deux sources, le Proto-Marc et les Logia : le premier (A), source commune des éléments narratifs de nos trois synoptiques ; le second (Λ), source de Matthieu et de Luc pour les discours de Jésus. L'analyse détaillée des trois synoptiques permet à l'auteur de renvoyer chacun des récits, chacune des paroles à l'une ou l'autre des deux sources et de déterminer ainsi exactement l'origine et les caractères littéraires et théologiques de celles-ci. Tandis que chez Reuss le Proto-Marc était beaucoup plus bref que notre écrit canonique[1] et devait avoir été complété plus tard, d'après Holtzmann, au contraire, comme d'après Réville, le Proto-Marc devait contenir plusieurs morceaux qui ne se trouvent plus dans notre Marc actuel, ainsi le sermon sur la montagne, la guérison du serviteur du centenier, etc., qui doivent remonter à une source commune.

Peu après parut l'ouvrage de *Weizsäcker : Untersuchungen über die evangel. Geschichte, ihre Quellen und den Gang ihrer Entwickelung* (1864). La donnée fondamentale est la même que chez Holtzmann et Reuss. Mais,

celui de Marc ; IV, 39 suppose l'appel antérieur des disciples, comme dans Marc ; l'omission dans Luc de tout ce qui sépare les deux multiplications des pains s'explique par le fait que dans l'esprit de Luc, employant de mémoire le récit de Marc, les deux faits semblables se sont confondus. — Le résultat auquel il est arrivé a été développé comme suit par Ritschl dans son cours oral de 1865 : Matthieu a eu pour sources : 1° notre Marc ; 2° une rédaction (A) des discours de Matthieu ; 3° d'autres sources à nous inconnues. Luc a également employé Marc, puis une rédaction (B) des Logia, enfin notre Matthieu actuel. Mais l'emploi des écrits antérieurs n'aurait eu lieu que de mémoire.

[1] Il ne renfermait que Marc I, 21-VI, 48 et VIII, 27-XIII, 37.

comme Reuss et Holtzmann ne se faisaient pas la même idée de la première des deux sources, Weizsäcker et Holtzmann diffèrent dans la conception de la seconde. Le recueil des Logia doit servir à expliquer l'origine des enseignements de Jésus renfermés dans Matthieu et Luc. Mais comment déduire d'une même source deux formes aussi différentes : d'un côté, les grands corps de discours que nous trouvons dans Matthieu ; de l'autre, cette foule d'enseignements particuliers que nous lisons dans Luc, surtout dans la partie intermédiaire, le récit de voyage IX, 51-XVIII, 14, où se retrouve une très grande part du contenu des discours de Matthieu? Reuss se tirait de la difficulté en supposant deux éditions différentes des Logia, employées l'une par Matthieu, l'autre par Luc. Mais comment le même ouvrage a-t-il pu revêtir deux formes aussi hétérogènes? Il faut plutôt admettre, selon Holtzmann, que Luc a conservé la forme originaire des Logia, tandis que celle que nous présente le premier évangile est l'œuvre de l'auteur de ce dernier. Weizsäcker, au contraire, croit retrouver la forme primitive des Logia dans Matthieu et pense que c'est Luc qui a désagrégé les grands corps de discours et donné aux enseignements de Jésus la forme d'entretiens particuliers, en rapport avec les circonstances ecclésiastiques et sociales du temps postérieur où il écrivait ; il les a, dans ce but, pourvus de préambules, le plus souvent de son invention, propres à les motiver. A la différence de Holtzmann également, Weizsäcker attribue aux Logia certains traits communs à Luc et à Matthieu, qui ne se trouvent pas dans Marc et que Holtzmann supposait avoir existé dans le Proto-Marc ; il fait ainsi des Logia une source non seulement didactique, mais aussi jusqu'à un certain point narrative, qui gagne par là en importance à mesure que le Proto-Marc perd de

la sienne [1]. C'était là faire déjà une partie du chemin qui conduit à l'explication de B. Weiss.

Meyer, d'abord partisan de l'opinion de Griesbach, a passé dès 1853 à celle d'Ewald. Luc dépend de Matthieu, dont Marc, quoique le plus ancien des trois, peut dépendre aussi à quelques égards, par le fait que le premier évangile s'est formé graduellement en Palestine et doit avoir ainsi conservé bien des éléments très anciens et originaux que Marc a recueillis plus tard. Reuss, tout en admettant la priorité de Marc, croyait également avoir constaté que le commencement et la fin de cet évangile étaient des extraits tirés de Luc et de Matthieu.

Ce sont des observations de ce genre qui ont conduit *B. Weiss* au système qu'il a développé d'abord dans plusieurs articles des *Jahrbücher für deutsche Theologie* (1864), puis dans ses deux grands écrits : *Das Marcusevangelium und seine synoptischen Parallelen* (1872), et *Das Matthœusevangelium und seine Lucus-Parallelen* (1876), enfin dans son *Introduction au N. T.* [2] Tandis que Holtzmann admettait le Proto-Marc comme source (narrative) commune des trois synoptiques et les Logia comme source (didactique) de Matthieu et de Luc, Weiss admet comme source commune (narrative et didactique) des trois les Logia et comme source (narrative) de Luc et Matthieu notre Marc lui-même. La source principale des récits synoptiques n'est point un Proto-Marc qui n'a jamais existé, ni

[1] Dans son *Apostolisches Zeitalter* (1886), Weizsäcker lui-même recule devant l'idée d'une même source employée par Matthieu et Luc pour les discours de Jésus et admet deux recueils différents, composés pour répondre aux besoins de l'Eglise et employés l'un par Matthieu, l'autre par Luc. La rédaction dont s'est servi Matthieu est la plus ancienne, car elle se rapporte uniquement à des sujets qui intéressaient directement la vie de la primitive Eglise.

[2] *Lehrbuch der Einl. in das N. T.*, 1886.

même notre Marc, mais le Matthieu apostolique ou l'ouvrage appelé Logia par Papias. Cet écrit, en effet, ne contenait pas rien que des discours : un ouvrage composé uniquement de discours, sans éléments narratifs, ne saurait se concevoir ; les paroles de Jésus ont dû être rattachées aux circonstances qui y avaient donné lieu. Le Matthieu primitif renfermait donc beaucoup de traits de la vie de Jésus et fut appelé « Logia » *a potiori parte*. De cet écrit sont provenus non seulement les discours de Jésus communs à Matthieu et Luc, mais tous les traits qui se trouvent dans ces deux écrits et manquent à Marc[1], et enfin beaucoup d'autres faits et discours qui se trouvent aujourd'hui dans Marc, mais qui y ont évidemment le caractère d'un emprunt. En dérivant tous ces matériaux des Logia, Weiss non seulement rend l'hypothèse d'un Proto-Marc superflue, mais il attribue à Marc, malgré l'originalité que lui assure la conservation des récits de Pierre, une position très inférieure à celle que lui assignaient les critiques qui y voyaient la source historique principale des deux autres. On a toujours été frappé, selon Weiss, d'un certain mélange de traits originaux et de traits secondaires dans cet évangile. Les premiers proviennent sans doute des récits de Pierre ; les seconds, du fait que Marc, tout en usant, lui aussi, de la « source apostolique » (Logia), l'a reproduite moins exactement et moins complètement que ne l'ont fait Matthieu et Luc, dont les coïncidences, aussi bien que les infériorités de Marc, s'expliquent par ce fait même. De là la double impression que produit Marc et les positions opposées qui lui ont été successive-

[1] Ces morceaux communs à Luc et à Matthieu ne se trouvant pas dans Marc, leur source commune, il fallait, à moins d'admettre un Marc antérieur où ils se trouvaient, les assigner à l'autre source, les Logia, et attribuer à celle-ci un contenu historique.

ment assignées: il est, en effet, à la fois original et dépendant; dépendant par rapport au Matthieu apostolique, mais source pour le Matthieu canonique; voilà pourquoi, par rapport au premier évangile, il fait tantôt l'effet d'être l'original, tantôt d'être la reproduction.

Le Matthieu apostolique est donc la grande source où Matthieu et Luc ont puisé la majeure partie de leurs matériaux, et que Marc a aussi subsidiairement employée. Mais Luc nous a transmis les paroles de Jésus dans leur séparation primitive, tandis que Matthieu a formé les grandes compositions que nous connaissons. Marc, d'autre part, au moyen des récits de Pierre, a fourni l'ordre et l'arrangement progressif que nous trouvons dans Luc et dans le Matthieu canonique. La source apostolique débutait par le ministère de Jean-Baptiste (Matth. III, 1) et s'arrêtait à l'entrée de l'histoire de la Passion, où le récit de Luc diffère trop de celui des deux autres pour qu'il ait puisé à la même source que ceux-ci. Outre les Logia et Marc, Luc doit avoir eu une troisième source, un écrit embrassant toute la vie du Sauveur et renfermant les nombreux traits, discours et paraboles que le troisième évangile a en propre. C'est de cette source que Weiss fait dériver aussi le récit de la Passion chez Luc.

Dans ses deux écrits sur Marc et sur Matthieu, Weiss a appliqué sa théorie jusque dans les moindres détails au texte de nos synoptiques ; c'est peut-être le travail le plus considérable qui ait été fait sur cette matière.

Klostermann, dans son écrit paru en 1876 [1], a soutenu la thèse que Marc doit avoir eu sous les yeux notre Matthieu ou un Matthieu peu différent du nôtre, rédaction de la tradition orale primitive ; il l'a retravaillé en y

[1] *Das Marcusevangelium nach seinem Quellenwerth für die evangel. Geschichte.*

insérant des notes provenant des récits de Pierre. Luc a composé son évangile au moyen des deux précédents d'abord, puis aussi d'autres sources orales ou écrites.

Renan, dans l'introduction à sa *Vie de Jésus* (1863) et dans *les Évangiles* (1877), admet comme premier écrit évangélique un ouvrage syro-chaldaïque sorti du sein des congrégations judéo-chrétiennes qui s'étaient retirées à l'orient du Jourdain avant la ruine de Jérusalem et qui avaient à leur tête les frères de Jésus. Cet évangile est demeuré jusqu'au V^{me} siècle, de plus en plus remanié et transformé, parmi les Nazaréens. Il contenait surtout les enseignements du Seigneur ; Matthieu est celui de nos évangiles qui s'en rapproche le plus. C'est de cet évangile batanéen primitif que sont tirés les discours du Seigneur conservés dans le premier évangile, et que Luc a aussi reproduits. Marc, le premier, écrivit un évangile en langue grecque. Ayant accompagné Pierre à Rome, il y rédigea, après le martyre de celui-ci, son petit écrit, « premier noyau des évangiles grecs. » Rien n'empêche que le témoin oculaire dont Marc reproduit les récits ne soit l'apôtre lui-même, et il n'y a d'ailleurs aucune raison de croire que son récit fût sensiblement différent de notre Marc canonique. Marc a été, quant aux faits, la source où ont puisé les deux autres. Le rédacteur de Matthieu travaillait également sur l'évangile hébreu (Logia). Luc a employé Marc et un évangile hébreu, mais non un recueil des discours où déjà les grandes masses dont on constate l'insertion dans notre Matthieu fussent constituées. Il n'a pas connu notre Matthieu, car il serait, dans ce cas, incompréhensible qu'il eût constamment brisé les grands discours que nous donne celui-ci. Renan fait aussi remarquer que Luc n'a pas les détails que Matthieu ajoute à Marc, et que, dans les passages que Marc n'a pas, Luc

présente une recension différente de celle de Matthieu. Du reste, Luc plongeait encore en plein dans la tradition.

Keim, dans sa *Geschichte Jesu von Nazara* (t. I, 1867), s'est opposé énergiquement à la priorité de Marc, comme aussi à l'emploi de Matthieu par Luc. Il pense que, peu avant la ruine de Jérusalem, fut construit, avec les matériaux déjà existants (généalogies, apocalypses, rédactions de discours et de récits de la vie de Jésus), l'édifice bien lié du premier évangile. Papias n'a point opposé à un Matthieu ne contenant que des discours un Matthieu contenant discours et histoire; il distingue simplement un Matthieu hébreu d'un Matthieu grec. La principale source de Luc a été un grand évangile de caractère judéo-chrétien et ébionite; les textes des discours de Jésus sont trop différents pour qu'il les ait tirés de Matthieu. Il a puisé, en outre, à des sources pauliniennes et samaritaines. Marc dépend de Matthieu et de Luc, comme l'ont bien vu Griesbach et Baur, mais il a aussi usé de la tradition orale [1].

Grau [2] pense que la source première de la littérature évangélique a été le trésor des souvenirs de l'église de Jérusalem, que Pierre a principalement contribué à formuler oralement. Matthieu, pour conserver intactes les paroles de Jésus, composa le recueil des Discours, qu'il retravailla plus tard en grec en le combinant avec la tradition formulée par Pierre : ce fut là notre Matthieu canonique, dont se servit Marc pour composer, à l'aide aussi des prédications de Pierre, son évangile destiné aux

[1] Dans son dernier écrit, *Aus dem Urchristenthum*, 1878, Keim va plus loin et déclare qu'à la suite de ses nouvelles études des fragments de Papias et des discours de Matthieu, il ne s'oppose plus aussi absolument à la théorie des deux sources, l'une pour les discours, l'autre pour les faits.

[2] *Entwickelungsgeschichte des neutest. Schriftthums*, 1871.

païens. Luc emploie les Discours de Matthieu et notre Marc, en y faisant entrer ses traditions pauliniennes.

Nösgen a publié, de 1876 à 1880, dans les *Studien und Kritiken*[1], plusieurs articles sur l'évangile de Luc, qu'il croit avoir été composé pour affermir Théophile contre les enseignements judaïsants particulièrement répandus et actifs en Syrie, où habitait ce seigneur. Luc en a puisé le contenu dans la tradition apostolique, entre autres auprès de Jacques, le frère du Seigneur, et de Jean, parfois aussi dans les Logia araméens de Matthieu. Marc a suivi, pour l'ordre des faits, Luc dans la première, Matthieu dans la dernière partie de son écrit, dont il puise d'ailleurs le contenu dans les récits de Pierre. Le Matthieu canonique n'est point une traduction, — la langue prouve une conception originairement grecque, — mais un remaniement des Logia par Matthieu lui-même, au moyen de la tradition orale.

On voit que l'idée de la tradition orale est loin d'être oubliée, bien qu'elle ne joue dans ces diverses constructions qu'un rôle secondaire. C'est à ce moyen d'explication qu'à la suite de diverses théories, successivement préférées, *Hase* est revenu à la fin de sa carrière[2]. Après avoir critiqué les autres solutions, il ajoute : « Nous sommes ainsi poussés à une troisième manière de voir : un évangile primitif non écrit, résultant non d'un accord réfléchi, mais spontanément produit. Voilà le mode qui répond à l'esprit de cette époque d'enthousiasme où l'on célébrait chaque jour le souvenir du Seigneur. Représentons-nous une famille vivant du souvenir d'un aïeul illustre. Quelques-uns de ceux qui l'ont connu personnellement sont encore là : ils retracent à la génération nouvelle ses glorieux

[1] Voir aussi le *Kurzgefasster Kommentar zum N. T.*, I, 1886.

[2] Dans sa *Geschichte Jesu*, 1876.

exploits et lui rappellent ses paroles pleines de sagesse. Chaque fois ces récits sont écoutés avec un nouveau plaisir. Insensiblement ils s'arrondissent et prennent une forme arrêtée qui s'étend jusqu'aux tournures mêmes de la phrase. L'Église apostolique palestinienne était une pareille famille.[1] » Hase fait remarquer que le récit oral conserve rarement la vraie succession des faits, et qu'ainsi s'expliquent les interversions si fréquentes des événements dans l'histoire synoptique. Il envisage Marc comme l'écrit dans lequel le type évangélique primordial s'est le plus exactement conservé, lors même qu'il est en fait postérieur à la forme originaire de Matthieu.

Dans un écrit plein de fines et frappantes observations dont on n'a peut-être pas assez tenu compte[2], *Wetzel* réfute avec sagacité les solutions en cours et adhère à l'explication par la tradition orale, mais en la présentant sous une forme assez étrange. Il suppose l'apôtre Matthieu donnant en langue grecque, à Jérusalem, un enseignement sur la vie de Jésus aux évangélistes hellénistes qui partaient pour visiter les églises et en fonder de nouvelles. Les auditeurs rédigeaient eux-mêmes ce cours : ce furent là les écrits de ces πολλοί, de ces nombreux rédacteurs dont parle Luc (I, 1). Marc rédigea avec beaucoup d'exactitude, notant avec soin les détails, conservant surtout les faits, qui l'intéressaient plus que les discours. Les notes de l'auteur de notre premier évangile furent plus complètes que celles de Marc, mais il ne commença à les rédiger que depuis XIV, 13, point à partir duquel les deux évangiles marchent parallèlement. Jusque-là il s'était fié à sa mémoire. Luc n'a pas écrit du tout ; il a recueilli les leçons uniquement de mémoire ; il en a même manqué

[1] *Ibid.*, p. 23.
[2] *Die synoptischen Evangelien,* 1883.

quelques-unes, ce qui explique la grande lacune entre IX, 17 et 18. Mais, à côté de ce cours, le premier et le troisième évangile ont encore usé d'autres sources secondaires.

L'hypothèse de la tradition orale n'a heureusement pas besoin de revêtir une forme aussi matérielle pour donner la solution du problème. C'est à ce mode d'explication que se rattachent encore *Westcott*[1] et *Le Camus*[2].

Un écrit qui a joué un rôle assez important dans la critique actuelle est celui de *Simons : Hat der dritte Evangelist den kanonischen Matthæus benutzt ?* (1880). Deux points paraissent à l'auteur des résultats acquis : la priorité de Marc par rapport aux deux autres synoptiques et la dépendance de ceux-ci par rapport à lui ; puis l'existence d'une seconde source, le recueil des Discours, qu'il suppose avoir renfermé non seulement des discours, mais aussi subsidiairement des faits. Sur cette base il entreprend de démontrer que, si Matthieu a pu n'avoir que ces deux sources, Luc au contraire doit avoir en outre connu et employé Matthieu lui-même. Le Proto-Marc de Holtzmann, qui devait expliquer les éléments communs à Matthieu et Luc qui manquent à Marc, devient ainsi inutile ; Luc a tiré ces éléments directement de Matthieu ou des Logia, au moyen desquels il a même pu rectifier Matthieu, lorsque celui-ci avait reproduit les Logia incomplètement ou inexactement. Simons peut enfin se passer de la dépendance de Marc à l'égard des Logia, qu'affirmait Weiss et qui compliquait son hypothèse, puisque, Luc dépendant directement de Matthieu, les éléments qui lui sont communs avec ce dernier s'expliquent aisément, en dehors de Marc, par l'influence que Matthieu a exercée sur

[1] *Introduction to the study of the Gospels*, 1860 ; 7e éd., 1882.
[2] *Vie de N. S. Jésus-Christ*, 1883 ; 6e éd., 1901.

lui. Il ne faudrait pas se figurer toutefois que Luc, dans son travail, ait perpétuellement sauté d'un document à l'autre, de Marc à Matthieu, ce qui serait incompatible avec l'unité de son écrit. Simons admet un emploi des sources par Luc non *de visu*, mais de mémoire, comme celui des écrivains du N. T. citant les LXX. Reste à savoir si la simple réminiscence de documents antérieurement lus ou entrevus peut suffire à expliquer la teneur identique de tant de textes synoptiques.

L'écrit de Simons a produit un effet considérable. *Holtzmann*, déjà ébranlé dans sa foi au Proto-Marc par la difficulté de se représenter clairement un tel écrit, y a renoncé tout à fait[1] pour y substituer l'emploi de Matthieu par Luc, démontré par Simons. *Mangold* aussi[2], sans renoncer au Proto-Marc, s'est déclaré convaincu de la dépendance de Luc par rapport à Matthieu. De même *Wendt* et *Paul Ewald*, dont nous parlerons plus bas.

Dans un travail intitulé : *Die apostolische Spruchsammlung*[3], *Beyschlag* revient au Proto-Marc, comme à la source narrative principale, et revendique pour cet écrit la place que Weiss avait cherché à donner au recueil des Logia. D'accord avec *Weiffenbach*[4], il admet même deux Proto-Marcs : celui qui a servi de source commune à nos synoptiques était déjà lui-même le remaniement de notes antérieures, rédigées par Marc d'après les récits de Pierre ; ces notes, simples descriptions de faits isolés, reçurent en Palestine l'ordre historique qui leur manquait, et c'est sous cette forme plus complète qu'elles ont servi de source à nos deux grands synoptiques et à notre Marc

[1] *Theol. Litteraturzeitung*, 1881, nº 8.

[2] *Einl. in das N. T.*, de Bleek-Mangold, 4e éd., 1886, p. 246.

[3] Dans les *Studien und Kritiken*, 1881.

[4] *Das Papias-Fragment*, 1874.

lui-même. Ce dernier fut rédigé à Rome, en vue des chrétiens païens de cette ville.

Dans la IXme partie de son grand ouvrage sur le Nouveau Testament, parue après sa mort [1], *Hofmann* admet que Luc a écrit à Rome, tirant parti de ses propres renseignements, mais aussi de divers écrits (I, 1), entre autres de Marc ; il aurait également connu Matthieu. Quant à Marc, il a eu connaissance de Matthieu en Palestine, avant de se rendre à Rome.

Jacobsen, dans un petit écrit paru en 1883 [2], admet comme source première le noyau de l'écrit de Marc, provenant de Pierre, qu'il oppose à notre Marc, tout chargé d'interpolations. Matthieu s'est servi de ce Marc primitif, en y ajoutant beaucoup de paroles du Seigneur empruntées au recueil des Discours. Luc a employé, non les Logia, mais notre Matthieu et notre Marc, qu'il suit alternativement. C'est, selon Jacobsen, une preuve de l'action de Dieu dans l'histoire, que, grâce à ces deux écrits primitifs, les traces authentiques de l'activité de Jésus ne se soient jamais effacées, et que nous puissions encore aujourd'hui nous replonger dans l'esprit de cette époque décisive.

D'après *Stockmeyer* [3], Matthieu n'est qu'un Marc agrandi au moyen des Logia dont l'auteur insère de temps en temps un morceau dans le cadre de Marc. Luc a également employé Marc, dont il possédait un exemplaire incomplet (la grande lacune de Luc) ; il a employé en outre les Logia, qu'il a reproduits assez intacts, et de plus un évangile de couleur ébionite, émanant de l'Eglise primitive.

[1] *Die heil. Schrift N. T.*, IXte Abth. : *Zusammenfassende Untersuchung*, publiée par Volck, 1881.

[2] *Untersuchungen über die synoptischen Evangelien.*

[3] *Theol. Zeitschrift aus der Schweiz*, 1884.

Dans son livre *A historical Introduction to the books of the N. T.* [1], *Salmon* combat l'explication par la tradition orale et soutient un système particulier, d'après lequel un Marc primitif aurait servi à la composition de Luc et de Matthieu, et ceux-ci à leur tour auraient été employés par le rédacteur de notre Marc canonique.

Wendt [2] admet également les deux sources. Les auteurs de notre premier et de notre troisième évangile ont eu un même dessein, celui de les réunir en les complétant par de nouveaux renseignements, dans un tableau unique du ministère de Jésus. Marc n'a point à sa base un Proto-Marc (contre Holtzmann) et il ne peut avoir connu les Logia (contre Weiss) ; comment en eût-il omis la majeure partie, même ce qui serait si bien rentré dans son but ? Il a tiré la plus grande partie de ses matériaux des récits apostoliques oralement transmis, mais qui avaient déjà reçu dans la tradition une forme arrêtée. Les sources de Marc sont donc absolument en dehors des documents que nous possédons. Le recueil des Discours de Jésus provient d'un témoin ; il nous est parvenu par l'intermédiaire de deux recensions différentes, l'une suivie par Matthieu, l'autre par Luc. En rapprochant ces deux évangiles, nous pouvons reconstruire approximativement l'écrit primitif [3]. Wendt dérive des Logia la plus grande partie du contenu propre de Luc et de ce qu'il a de commun avec Matthieu, tandis que Weiss admettait pour lui une troisième source.

Paul Ewald [4] a émis une idée originale : c'est que le problème synoptique ne peut être résolu qu'en tenant

[1] 1885 ; 4e éd., 1889.

[2] *Die Lehre Jesu*, I, 1886.

[3] Comme Wendt a en effet cherché lui-même à le faire.

[4] *Das Hauptproblem der Evangelienfrage*, 1890.

compte du quatrième évangile. Où doit, en effet, se trouver la vraie tradition apostolique sur la vie de Jésus, si ce n'est dans le récit émanant directement de l'apôtre Jean ? La narration synoptique, qui en diffère si sensiblement, ne peut donc prétendre être la vraie tradition de l'église de Jérusalem. Mais comment, en ce cas, expliquer l'origine du type synoptique, opposé en tant de points au type johannique ? Il doit s'être formé en dehors du grand courant de la tradition palestinienne, représenté par Jean. Si, en effet, pour ceux qui admettent comme P. Ewald lui-même l'authenticité du IVe évangile, la tradition synoptique ne peut être centrale, il faut donc qu'elle soit d'origine purement locale, et jusqu'à un certain point personnelle. Voici la solution proposée de ce phénomène. Pierre s'était habitué à retracer surtout les incidents du ministère galiléen, et par suite ces souvenirs remplirent naturellement les récits de Marc, qui reproduisent l'évangélisation de Pierre. C'est en Italie que cette influence personnelle de Pierre se fit surtout sentir, et c'est dans ce pays que nous devons chercher l'origine de nos synoptiques et les lecteurs auxquels ils furent primitivement destinés. L'auteur de Matthieu employa, à côté de Marc, la collection des Discours de l'apôtre de ce nom, qu'il y incorpora presque tout entière, dans le but didactique de présenter sous toutes ses faces la notion du royaume de Dieu. Outre ces deux documents employés par Matthieu, Luc en a employé un troisième, qui lui a fourni la matière de cette grande partie intermédiaire à laquelle on donne ordinairement pour source une édition des Logia différente de celle dont s'est servi Matthieu. — Cette hypothèse étrange peut en tout cas servir à faire serrer de plus près le problème synoptique, en relation avec la tradition orale d'une part, avec la narration johannique de l'autre.

C'est ici le lieu de mentionner un travail intéressant, publié en 1891 par *Feine*. Ce critique avait précédemment déjà traité la question synoptique au point de vue des deux sources [1] : il avait admis que la source narrative des trois synoptiques a été reproduite plus exactement, sous sa forme primitive, par Matthieu que par Marc, et que la source didactique est arrivée aux mains de Luc considérablement remaniée dans un sens ébionite. Dans son récent écrit [2], il poursuit cette voie en démontrant l'emploi par Luc d'une source judéo-chrétienne, très hostile au judaïsme légal et persécuteur : l'esprit en était assez semblable à celui de l'épître de Jacques et même de celle de Jean ; ce qui prouverait l'existence à Jérusalem, dès l'origine de l'Église, d'un christianisme de tendance universaliste et antipharisaïque, et justifierait Luc du reproche d'avoir de lui-même altéré l'histoire, soit dans l'évangile, soit dans les Actes. A côté de cet évangile primitif, employé aussi par Matthieu et Marc, Luc se serait servi des Logia et de Marc, mais il n'aurait pas connu Matthieu, ni celui-ci Marc.

A peu près au même moment, nous voyons se produire des essais dans une direction toute différente. *A. Resch*, dans ses deux ouvrages : *Agrapha* (1889) et *Ausserkanonische Paralleltexte zu den Evangelien* (1893-1897) [3], a recueilli un grand nombre de paroles non canoniques, attribuées à Christ par les Pères et les évangiles apocryphes. Resch en compte 74 qu'il considère comme authen-

[1] *Jahrb. für protest. Theol.*, 1885-1888.

[2] *Eine vorkanonische Ueberlieferung des Lucas*, 1891.

[3] Publiés dans les *Texte und Untersuchungen* de Gebhardt et Harnack. — Voir aussi le travail de Resch intitulé : « Τὰ Λόγια Ἰησοῦ, » dans les *Theologische Studien*, B. Weiss dargebracht, 1897.

tiques[1]. Ces paroles prouveraient, selon lui, l'existence d'un évangile primitif dans lequel auraient puisé non seulement nos synoptiques, mais Paul et d'autres auteurs du Nouveau Testament, puis enfin les Pères. Cet écrit renfermait, à côté des paroles, beaucoup de matières historiques ; en première ligne, les éléments communs à Matthieu et Luc. Il débutait par le ministère de Jean-Baptiste et se terminait par le récit de l'Ascension et le catalogue des apôtres (Act. I). Resch a essayé[2] d'en reproduire la teneur dans la langue originale, — d'après lui, l'hébreu, — de façon à montrer comment les divergences de nos textes évangéliques s'expliquent par des traductions différentes d'un même original. L'ouvrage imaginé par Resch aurait porté le titre de *Diberé Jéschua* (« histoires » de Jésus), rendu un peu improprement en grec par « Logia. » C'est l'écrit de Matthieu dont a parlé Papias. Les récits de l'enfance n'y figuraient pas. Resch admet, comme source des premiers chapitres de Luc et de Matthieu, un « Evangile de l'enfance » hébreu, dont il a également reconstitué le texte[3].

J.-H. Ropes[4] a fait une critique serrée des *Agrapha* et du système que Resch a construit sur cette base. Il a montré qu'une douzaine à peu près d' « agrapha » peuvent être considérés comme historiques, et combien est insoutenable l'idée d'un évangile primitif qui aurait subsisté et joui d'une très grande diffusion longtemps

[1] Il en a enregistré en outre 103, qu'il envisage lui-même comme apocryphes.

[2] Dans son ouvrage *Die Logia Jesu*, 1898. — On sait que Wendt avait tenté une reconstruction du texte grec des Logia (*Lehre Jesu*, I, 1886).

[3] *Das Kindheitsevangelium nach Lucas und Matthæus (Paralleltexte*, V), 1897.

[4] *Die Sprüche Jesu (Texte und Untersuch.*, XIV, 2), 1896.

après l'époque des apôtres (puisque les Pères s'en servent), et dont cependant personne n'aurait jamais entendu parler. D'autre part, un orientaliste d'une compétence reconnue, *G. Dalman*[1], a prouvé d'une façon convaincante qu'il ne saurait être question d'un évangile primitif *hébreu* et que les discours du Seigneur ne peuvent avoir été transmis oralement et rédigés[2] que dans la langue parlée par Jésus et les apôtres et comprise des Juifs, c'est-à-dire l'araméen.

Presque en même temps que Resch et indépendamment de lui, le professeur anglais *Marshall* était arrivé à l'idée[3] que les différences de nos textes doivent s'expliquer par des manières différentes de rendre un original qui a préexisté à nos synoptiques ; mais cet original aurait été araméen[4]. La forme même de l'écriture araméenne facilitait, selon lui, des confusions et des différences de traduction. Malgré l'habileté déployée par Marshall dans les exemples qu'il a fournis, *Dalman* juge son travail peu solide et ne se déclare pas convaincu de l'existence d'un original araméen du texte évangélique. Les hébraïsmes et araméismes qu'on y rencontre en si grand nombre, proviennent à son avis du grec fortement hébraïsant et araméisant de l'époque, dont les LXX nous offrent un exemple. Les sources immédiates de nos évangiles étaient rédigées en grec.

Ce dernier point de vue est celui de la grande majorité des critiques actuels ; ils s'en tiennent, en général, à la

[1] *Die Worte Jesu*, I, 1898.

[2] A supposer qu'une rédaction sémitique ait précédé les rédactions grecques.

[3] Développée dans une série d'articles de l'*Expositor* (1891-1893).

[4] *Wellhausen* et *Nestle* (*Philologica sacra*, 1896) ont aussi tenté de démontrer un original araméen à la base de nos textes.

théorie qui voit dans Matthieu et Luc la combinaison de deux sources principales : Marc, pour les parties narratives ; les Logia de Matthieu, pour les enseignements qu'ils ont en commun. Cette hypothèse des deux sources fait, avec bien des variations de détail, le fond de la plupart des travaux publiés ces dernières années. On la trouvera exposée très complètement dans les récents ouvrages de *H. Holtzmann*[1], *Jülicher*[2], *Wernle*[3], plus sommairement dans ceux de *F. Barth*[4] et de *O. Holtzmann*[5] ; en français, elle a été développée par *J. Bovon*[6], *A. Réville*[7], et résumée dans le *Commentaire du Nouveau Testament* de *Bonnet*[8].

Le point de vue de *H. Holtzmann* a déjà été indiqué.

Jülicher expose, avec une admirable clarté, les différents éléments du problème. Mais il ne s'attache pas à développer un système complet. Il admet comme sources principales Marc et les Logia, qui étaient un recueil de Discours sans éléments historiques. Matthieu et Luc emploient ces deux sources indépendamment l'un de l'autre. Ils ont d'ailleurs en outre chacun ses sources particulières. Au nombre des sources de Luc, il ne faut pas placer le Matthieu canonique et il n'est pas probable que Marc se soit servi des Logia.

Wernle reconnaît dans Marc, base commune de Matthieu et de Luc, la transcription du récit d'un témoin

[1] *Einl. in das N. T.*, 3e éd., 1892 ; *Hand-Commentar zum N. T.*, I, 1, 3e éd., 1901.

[2] *Einl. in das N. T.*, 3e-4e éd., 1901.

[3] *Die synoptische Frage*, 1899.

[4] *Die Hauptprobleme des Lebens Jesu*, 1899 ; 2e éd., 1903.

[5] *Leben Jesu*, 1901.

[6] *Théologie du N. T.*, I, 1893.

[7] *Jésus de Nazareth*, I, 1897.

[8] Tome I, 2e éd., revue par A. Schrœder, 1895.

oculaire (Pierre). Le recueil des Discours a subi plusieurs remaniements successifs et revêtu des formes diverses avant d'entrer comme partie intégrante dans les deux évangiles de Luc et de Matthieu. On s'explique ainsi les différences des deux rédactions. Marc et les Logia puisent parallèlement et d'une façon indépendante dans la tradition orale, qui suffit parfaitement à expliquer les coïncidences dans le texte des paroles entre le second évangile et les deux autres. Marc a pu, il est vrai, connaître les Logia, plus anciens que lui ; mais il ne les a pas employés. On ne doit admettre chez lui de source écrite que pour le chap. XIII : la « petite apocalypse » datant d'avant l'an 70 (l'évangile a été rédigé plus tard), et qui se retrouve dans Matth. XXIV. Luc use, au début et à la fin de son récit, et dans d'autres morceaux encore, d'une troisième source ; Matthieu a eu aussi ses sources propres, orales ou écrites.

Selon *F. Barth*, Marc est la source, remarquablement exacte et pittoresque, des deux autres pour les faits ; il est dépendant des Logia pour les discours. C'est chez Matthieu que ceux-ci sont le mieux reproduits dans leur teneur primitive, mais c'est Luc qui nous les a conservés dans l'ordre historique où ils se présentaient dans la source. Barth juge superflue l'hypothèse d'un Proto-Marc et rejette expressément la supposition de Simons, d'après laquelle Luc aurait connu Matthieu, qui est d'ailleurs le dernier en date de nos trois synoptiques.

O. Holtzmann reconnaît la grande valeur historique et l'ordre excellent de Marc, qui est naturellement à la base des narrations de Matthieu et de Luc. Pour les discours, il a utilisé la source employée par les deux autres, lesquels ne sauraient — les textes étant trop différents — avoir puisé ces discours l'un chez l'autre ; cependant Luc

a probablement connu et subsidiairement utilisé Matthieu.

D'après *Bovon*, Matthieu, au moment de quitter l'église palestinienne, rédigea dans la langue de ses concitoyens un recueil des discours de Jésus, en y ajoutant quelques parties narratives. Parmi les traductions grecques qui circulèrent de cet écrit, se distingua notre Matthieu canonique, pour la rédaction duquel l'auteur anonyme utilisa aussi des traditions orales et même certains fragments détachés, actuellement incorporés dans l'évangile de Marc. Quant à ce dernier, son auteur, compagnon de Pierre, commença par noter ses souvenirs de la prédication de l'apôtre, puis mit lui-même au net cette première ébauche, et, à l'aide d'autres sources, composa enfin notre évangile canonique. Il n'a point suivi Matthieu, ni ne lui a servi de source. Il en est de même de Luc, qui n'a connu ni Marc, ni Matthieu, et n'a été utilisé non plus ni par l'un, ni par l'autre. Les ressemblances entre les trois s'expliquent par l'usage commun des Logia de Matthieu, des souvenirs de Pierre consignés dans les narrations fragmentaires de Marc, et des recueils d'anecdotes et d'enseignements dont parle Luc dans son préambule.

Réville s'oppose aussi nettement à l'idée que l'un quelconque des évangélistes ait connu l'œuvre des deux autres ou de l'un des deux autres. Il admet comme sources communes pour les trois un Proto-Marc peu différent de notre Marc, et pour Luc et Matthieu les Logia (primitivement rédigés en araméen) de l'apôtre de ce nom ; Luc a en outre utilisé une troisième source que l'on retrouve dans la partie ch. IX, 51-XVIII, 14 et probablement dans les récits de la Passion et de la Résurrection.

L'assurance avec laquelle les partisans de la théorie des deux sources la présentent volontiers comme définiti-

vement acquise, ne doit pas donner le change sur le véritable état des choses. L'accord est loin d'être complet entre eux, et de grandes divergences subsistent encore sur des points importants. Voici les principaux :

1. Marc a-t-il employé la source apostolique, les Logia, comme le soutient entre autres B. Weiss?

Titius, dans un travail d'une excessive sagacité [1], a prétendu donner de cette thèse une démonstration décisive, en mettant en lumière le fonds considérable d'enseignements communs à Marc et aux Logia, les éléments nombreux de la langue — entre autres maints termes rares — qui se retrouvent dans les deux écrits, et toute une série de faits qui tendraient à prouver que Marc, en bien des cas, loin d'être la source des passages parallèles des deux autres, dépend lui-même d'une autre source qui ne peut être que les Logia. D'où il suivrait qu'en définitive ce n'est pas Marc, ce sont les Logia qui sont la source principale et primaire de nos synoptiques (comme dans le point de vue de B. Weiss).

Mais cette thèse de l'emploi des Logia par Marc est fortement contestée par d'autres critiques. *Beyschlag* n'a cessé de se prononcer énergiquement contre elle ; il est allé jusqu'à la traiter d'absurde [2]. La rédaction araméenne des Logia est selon lui source commune de Luc et Matthieu seulement, qui les ont, chacun de son côté, traduits « comme ils ont pu, » — d'où les différences. *Wernle*, de même, conteste tout emploi des Logia par Marc et observe qu'admettre cet emploi équivaut à réduire à rien le rôle de la tradition pétrinique dans la composi-

[1] *Das Verhältniss der Herrnworte im Markusevang. zu den Logia des Matthæus,* dans les *Theol. Studien*, B. Weiss dargebracht, 1897.

[2] *Studien und Kritiken*, 1898.

tion du second évangile[1]. *Soltau*, dans des écrits que nous mentionnerons tout à l'heure, se prononce dans le même sens.

2. Est-ce notre Marc canonique lui-même, ou un Proto-Marc, qui a servi de source à Matthieu et à Luc ?

L'hypothèse du Proto-Marc, abandonnée par son auteur (H. Holtzmann) et jugée inutile par la plupart des modernes[2], est actuellement remise en honneur par plusieurs critiques, *Feine*, par exemple ; c'est le cas aussi de deux auteurs qui ont fait récemment de l'évangile de Marc — considéré généralement comme représentant le roc solide de la réalité historique — l'objet d'études très ingénieuses et très radicales. *Wrede*[3] croit reconnaître dans cet évangile la trace de remaniements nombreux qui ont précédé la rédaction dans laquelle il nous est parvenu : notre Marc a derrière lui toute une histoire ; ce sont les points de vue dogmatiques de l'époque postapostolique qui s'y reflètent, et les faits ne sont le plus souvent pour l'auteur que l'enveloppe des idées. La valeur historique de cet écrit est donc à peu près nulle. Il repose d'ailleurs tout entier sur une donnée qui n'a rien d'historique : la thèse de la messianité de Jésus, qui n'a été dans la réalité affirmée qu'à la suite de sa résurrection, est ici reportée dans la vie même du Seigneur, mais sous la forme d'une doctrine secrète — et pourtant

[1] Wernle contredit aussi les assertions de Titius relatives à la langue de Marc, dans laquelle il ne trouve pas d'éléments assez caractéristiques pour établir la dépendance de Marc par rapport aux Logia. Rien d'ailleurs de plus arbitraire que les conclusions que l'on tire d'observations de ce genre : on en sera frappé une fois de plus en lisant le travail de Titius.

[2] *Beyschlag* a continué à la soutenir avec vigueur, en dernier lieu dans la 4e édition de sa *Vie de Jésus* (1901-1902).

[3] *Das Messiasgeheimniss in den Evangelien*, 1901.

attestée — que Jésus défend constamment de proclamer [1].

J. Weiss [2] juge exagéré le scepticisme de Wrede à l'égard de l'historicité du récit de Marc. L'auteur de cet évangile [3], rédigé en 64-66, est un disciple à la fois de Pierre — dont il recueille les souvenirs, auxquels se sont ajoutées d'autres traditions de provenance assez diverse — et de Paul, dont il subit visiblement l'influence. Weiss est partisan d'un Proto-Marc plus court que le Marc canonique [4].

L'hypothèse du Proto-Marc a été combattue récemment par *Hawkins* [5], qui a cherché à établir, par l'examen le plus minutieux de la langue des évangiles, que c'est bien notre Marc, et non un ouvrage différent de celui-ci, que Luc et Matthieu ont eu sous les yeux ; par *Soltau* [6], qui déclare cette hypothèse insoutenable parce qu'on ne peut concevoir le Proto-Marc ni comme beaucoup plus court, ni comme beaucoup plus étendu que le Marc actuel, ni par conséquent comme réellement différent de ce dernier; par *Wernle*, enfin, qui prononce que l'hypothèse du Proto-Marc doit disparaître désormais de la question synoptique.

3. Luc a-t-il employé Matthieu, comme l'ont admis Simons et, à sa suite, Holtzmann ? Ou peut-être Matthieu aurait-il employé Luc ?

[1] *Baldensperger*, dans une remarquable critique du livre de Wrede (*Theol. Litteraturzeitung*, 1902, nº 14), a montré que la contradiction que cet auteur attribue à Marc existe bien plus encore dans son propre point de vue. *O. Holtzmann* a pris la défense de la crédibilité historique de Marc (*Das Messiasbewusstsein Jesu und seine neueste Bestreitung*, 1902).

[2] *Das älteste Evangelium*, 1903.

[3] Qui ne saurait guère, selon J. Weiss, être le Jean-Marc indiqué par la tradition.

[4] Il en est de même de *O. Schmiedel*, dans son petit écrit : *Die Hauptprobleme der Leben Jesu Forschung*, 1902.

[5] *Horæ synopticæ*, 1899.

[6] *Unsere Evangelien*, 1901.

Ces questions sont résolues négativement par un grand nombre de critiques, qui font valoir entre autres les énormes différences entre les récits de l'enfance et ceux de la Passion et de la Résurrection dans les deux évangiles. Comment admettre d'ailleurs que l'un des deux évangélistes, travaillant sur le texte de l'autre, eût négligé tant de précieux éléments du récit de son devancier ? Aussi *Beyschlag* n'hésite-t-il pas à déclarer que l'un des résultats les plus certains de la critique, c'est que Matthieu et Luc ne se sont pas connus mutuellement [1].

4. La question des rapports de Luc et de Matthieu a donné lieu à l'hypothèse d'un Proto-Matthieu, développée surtout par *Soltau* [2]. Il ne s'agit pas du Proto-Matthieu tel qu'on l'a conçu généralement depuis Schleiermacher et qui n'est qu'un recueil de discours, mais d'une première édition de l'évangile complet : cette première rédaction doit servir à expliquer les cas nombreux où les textes de Matthieu et de Luc coïncident, tout en différant de celui de Marc. Ces coïncidences supposent en effet une

[1] La question des sources de Luc est une de celles qui sont loin d'être entièrement élucidées. Les uns admettent qu'il a eu en mains les Logia déjà rédigés en grec et sous la même forme qu'a connue Matthieu ; d'autres pensent que la teneur si différente des discours dans les deux évangiles implique nécessairement que les Logia sont parvenus aux deux évangélistes, soit en araméen, soit en grec, sous deux formes très différentes. Selon *Feine*, *Soltau* et d'autres, Luc ne les a utilisés que sous une forme assez éloignée du texte primitif, remaniée dans un sens ébionite (« l'évangile des pauvres, des péagers, des pécheurs et des samaritains »). Plusieurs enfin nient que Luc se soit servi des Logia. — Les uns admettent pour Luc, outre les deux sources connues, une troisième grande source écrite, tandis que d'autres pensent qu'il a puisé les éléments qui lui sont propres dans la tradition et ses renseignements particuliers.

[2] *Eine Lücke der Evangelienforschung*, 1899; *Die Entstehung des ersten Evangeliums*, dans la *Zeitschrift für neutest. Wissenschaft*, 1900.

source commune autre que Marc : cette source est le Proto-Matthieu, que Luc a utilisé de mémoire. A l'appui de l'hypothèse, on cherche à démontrer dans notre Matthieu la trace de deux auteurs différents, d'un premier et d'un second rédacteur : l'un, universaliste, antipharisaïque et non dogmatique, citant avec les Logia l'A. T. d'après les LXX ; l'autre, imbu de la dogmatique pharisaïque et préoccupé de démontrer dans l'histoire évangélique l'accomplissement de l'A. T., qu'il cite d'après le texte hébreu [1]. Outre les nombreuses citations qu'il a ajoutées au Proto-Matthieu, on lui doit un certain nombre de traits et de récits d'un caractère manifestement légendaire.

Sous une forme un peu différente, *Zahn* [2] parle aussi d'un Matthieu primitif. Le premier écrit évangélique qui ait paru est l'ouvrage de l'apôtre Matthieu, rédigé en araméen. Marc s'en est servi en le combinant avec les souvenirs de Pierre. Luc emploie Marc ; il y joint le riche produit de ses propres informations et puise aussi à des sources écrites. Notre Matthieu grec, enfin, est une traduction du Matthieu primitif, mais le traducteur a utilisé pour son travail le texte de Marc, qui se trouve ainsi être (comme chez B. Weiss) dans un double rapport avec Matthieu : dépendant du Matthieu araméen et source pour le Matthieu canonique. — Zahn est aujourd'hui presque seul à soutenir que le premier évangile canonique est une traduction. On lui reconnaît généralement le caractère d'une composition grecque originale.

5. La priorité de Marc passe auprès de beaucoup pour absolument indiscutable. Elle a été cependant mise ré-

[1] Voir sur ce sujet le mémoire de E.Massebieau, *Examen des citations de l'A. T. dans l'évang. selon St. Matthieu*, 1885.

[2] *Einl. in das N. T.*, t. II, 1899 ; 2e éd., 1900.

cemment encore en question. Nous venons de voir Zahn assigner à Matthieu la première place. C'est ce que font aussi *Hadorn*[1], *Haussleiter*[2], *Bolliger*[3]. On peut prédire à ces essais de renouveler sur ce point la conception tubingienne le plus brillant insuccès.

L'exposé que nous venons de faire des principaux travaux de la critique actuelle montre clairement que l'hypothèse des sources communes n'a pas réussi jusqu'ici à résoudre toutes les difficultés du problème synoptique. La plupart de ses défenseurs font d'ailleurs une large part à un élément d'explication souvent trop négligé : la tradition orale, à laquelle, quelles que soient d'ailleurs les sources écrites dont ils ont pu disposer, nos trois évangélistes ont dû puiser aussi. La tradition joue un rôle important dans les systèmes de Beyschlag, Holtzmann, Wernle, Soltau, Hawkins, etc. Elle suffit parfaitement, selon plusieurs, à expliquer les éléments communs à Marc et aux Logia.

L'auteur du présent ouvrage l'a toujours soutenue comme principe suffisant d'explication des rapports de nos synoptiques[4]. C'est également l'opinion de *Bonnet*. Un travail approfondi a été voué à ce sujet par *C. Veit*[5]. L'auteur rappelle le rôle considérable joué par la tradition dans l'antiquité chrétienne ; il entre dans des développements fort intéressants sur la méthode des rabbins, qui consiste à fixer par la répétition les enseignements dans la

[1] *Die Entstehung des Markus-Evangeliums*, 1898.

[2] *Probleme des Matthæus-Evangeliums*, 1901.

[3] *Markus, der Bearbeiter des Matthæus-Evangeliums*, 1902.

[4] Voir en particulier son *Commentaire sur l'évang. de St. Luc*, t. I, 3e éd., 1888.

[5] *Die synoptischen Parallelen und ein alter Versuch ihrer Enträthselung, mit neuer Begründung*, 1897.

mémoire, et il émet l'opinion que Jésus, qui n'a pas écrit, a dû assurer la conservation de sa parole en l'inculquant de la même manière à ses disciples, comme ceux-ci à leur tour ont dû, dans leur enseignement oral, veiller à maintenir intact dans l'Église ce dépôt qui était son plus précieux trésor. Il montre que les différences de fond et de forme entre nos évangiles s'expliquent le mieux par les variations naturelles de la tradition orale, et combien est artificiel et inconciliable avec la candeur et la simplicité de leurs auteurs le système d'après lequel ils se seraient mutuellement copiés, extraits, corrigés, remaniés, de la façon la moins respectueuse et la plus arbitraire. — Cet écrit, plein d'observations justes, développe, avec plus de sobriété qu'on ne l'a fait parfois, le point de vue que nous soutenons nous-même, et mérite en tout cas l'attention.

Malgré la longueur du cortège qui vient de défiler sous nos yeux, le lecteur ne peut se faire qu'une faible idée de l'immense somme de travail qui, depuis plus d'un siècle, a été dépensée à chercher la solution du problème que la relation de nos synoptiques offre à la théologie. Nous sommes loin d'avoir mentionné tous les auteurs, et, pour ceux mêmes que nous avons nommés, nous avons souvent résumé en quelques lignes de gros volumes. Jamais sans doute question historique et scientifique n'a suscité autant d'efforts. Quelle que soit d'ailleurs la valeur des résultats obtenus, il y a là un hommage singulier rendu non pas tant aux ouvrages dont il s'agit qu'à la grandeur de celui dont seuls ils nous ont conservé l'authentique souvenir.

Cette laborieuse investigation a-t-elle abouti à quelque résultat un peu certain ? C'est à peine si on peut l'affir-

mer. Nous venons de voir l'hypothèse des deux sources, considérée pendant un temps par beaucoup comme une solution définitive, subir le sort de celle d'Eichhorn, qui durant une vingtaine d'années avait paru elle aussi être le dernier mot de la discussion : son plus éminent défenseur l'a, peut-on dire, abandonnée pour adhérer, depuis l'écrit de Simons, à celle de l'emploi direct de Marc par Matthieu et de Matthieu et Marc par Luc. Enfin, voici que reparaît, sous diverses formes, l'hypothèse de l'évangile araméen primitif, qui nous ramène au point de départ de ce long travail, à la conception de Lessing.

Serons-nous, après cette expérience, assez hardi pour rouvrir la discussion ? Il le faut bien, d'autant plus que cette expérience elle-même semble prouver que l'on a, en général, fait fausse route et que la solution la plus simple est aussi celle à laquelle on devra, tôt ou tard, s'arrêter.

Nous ne saurions reprendre et examiner un à un tous les systèmes si divers que nous venons d'exposer. La seule méthode possible consiste à discuter la valeur intrinsèque des matériaux avec lesquels ils sont construits. Nous examinerons successivement les trois modes d'explication auxquels ces divers systèmes peuvent se ramener :

1° L'emploi direct des évangiles l'un par l'autre ;

2° L'emploi de sources écrites communes ;

3° L'emploi d'une source commune de nature purement orale (la tradition apostolique).

Je ne me cache pas que les apparences sont en faveur d'une relation de dépendance réciproque ou d'origine littéraire commune en quelque façon. L'identité du plan général des trois évangiles, les séries de récits absolument pareilles, les morceaux coïncidant jusque dans les détails de la forme, favorisent cette manière de voir, parais-

sent même lui donner le caractère de l'évidence. Cependant, ne nous laissons pas séduire par les apparences. Examinons de près, et jugeons.

III

Le système de la dépendance mutuelle [1].

Neuf possibilités se présentent ici ; car chacun des trois évangiles peut avoir été composé sous l'influence de l'un des deux autres ou de tous les deux, ce qui fournit trois combinaisons possibles pour chacun.

I. *Matthieu a-t-il été composé au moyen de Marc, de Luc, ou de tous les deux ?*

A. *De Marc ?*

C'est ce qu'admettent *Storr*, *Weisse*, *Wilke*, *Thiersch*, *Volkmar*, *Ewald*, *Ritschl*, *Weiss*, *Stockmeyer*, *Wendt*, *Paul Ewald*, *Simons*, *Holtzmann* (aujourd'hui), *Zahn*, *Soltau*, *Wernle*, etc. ; ainsi des écrivains des écoles les plus diverses. On fait valoir la ressemblance dans le plan des deux écrits, dans le choix et l'arrangement des matériaux, dans le texte des récits et des discours, entre autres dans

[1] Pour l'étude des rapports entre les évangiles, on se servira avec profit des éditions synoptiques (voir p. 138), telles que les *Synopses* de de Wette et Lücke (1818. 1842) et de Tischendorf (1854. 1878), et surtout les travaux plus modernes : le *Synopticon* de Rushbrooke (1880), *A Synopsis of the Gospels* de Wright (1896), *Die synoptischen Parallelen* de Veit (1897), *Synopse der drei ersten Evangelien* de Huck (1892 ; 2e éd., 1898). Cette dernière est basée sur l'arrangement du *Hand-Commentar* de Holtzmann et offre un moyen d'étude commode. — La *Concordance des évangiles synoptiques* de E. Morel et G. Chastand (Lausanne, 1901) rendra de bons services aux lecteurs qui ne peuvent recourir au texte grec.

celui des citations de l'Ancien Testament, là même où il n'est conforme ni à l'hébreu, ni aux LXX, enfin quelques particularités du récit.

Reprenons ces divers points.

1. *Le plan.* — Dans l'un comme dans l'autre évangile, à une phase de grand succès populaire de l'enseignement de Jésus en Galilée, succède une période d'hostilité marquée et croissante de la part des pharisiens, amenant un triage nécessaire entre les éléments contraires et la retraite de Jésus avec ses disciples pour les préparer à sa mort ; le récit se clôt par le voyage à Jérusalem et la Passion.

Mais, à y regarder de près, la succession de ces phases, pareille dans les deux évangiles, reproduit simplement le cours de l'histoire plutôt qu'elle ne constitue le plan, l'économie interne des deux ouvrages. Un récit fidèle du ministère de Jésus, quel qu'il fût d'ailleurs, ne pouvait suivre une marche différente. Ce qui le prouve bien, c'est que, malgré d'importantes divergences, ces mêmes phases se retrouvent également chez Luc et même chez Jean (premiers succès, ch. I-IV ; hostilité croissante, V-X ; retraite avec les disciples, X et XI, etc.). Mais le mode d'exécution de ce plan naturel n'est pas du tout le même chez Matthieu et chez Marc. Celui-ci nous présente, avons-nous vu [1], cinq excursions de Jésus partant toutes de Capernaüm et y revenant, ayant pour théâtre d'abord les environs de cette ville, à l'ouest et à l'est, puis, lorsque Jésus sent le besoin de se retirer à l'écart avec ses disciples, se dirigeant beaucoup plus loin, au nord-ouest (Tyr et Sidon) et au nord (Césarée de Philippe) ; le voyage à Jérusalem apparaît comme le plus lointain et le dernier de ces voyages d'évangélisation.

[1] Voir p. 353-355.

Ce type du ministère de Jésus est absolument différent de celui de Matthieu. Ici, après que l'évangéliste a introduit Jésus sur le théâtre de son activité, est rapporté son premier grand discours (sermon sur la montagne) ; suit un recueil de miracles et d'actes de pouvoir messianique qui aboutit à un second discours (l'instruction donnée aux apôtres au moment de leur première mission) ; après quoi est placé un recueil d'enseignements qui se terminent par les sept paraboles du royaume. Dès ce moment, le récit de Matthieu devient parallèle à celui de Marc : la suite des faits — voyages au nord-ouest et au nord, retour à Capernaüm, voyage par la Pérée à Jérusalem — ne comporte plus des variations comme celles qui se remarquent dans la série des scènes du ministère galiléen, pour lesquelles on ne peut guère se représenter deux types de narration plus différents que ceux de Matthieu et de Marc.

2. *Les matériaux.* — La ressemblance est presque de l'identité : la quasi-totalité de Marc se retrouve dans Matthieu. Les traits suivants font exception : guérison du démoniaque de Capernaüm (Marc I, 21-28), parabole de l'épi (IV, 26-29)[1], guérisons du sourd-muet (VII, 32-37) et de l'aveugle de Bethsaïda (VIII, 22-26), l'exorciste qui n'est pas au nombre des disciples (IX, 38-40), l'aumône de la veuve (XII, 41-44), le jeune homme qui s'enfuit de Gethsémané (XIV, 51-52).

Du fait que, hormis ces quelques traits, Marc se retrouve tout entier dans Matthieu, ne doit-on pas conclure que l'auteur de ce dernier a eu Marc pour source principale ? Est-il vraisemblable que, parmi les nombreux miracles de Jésus, deux auteurs aient, indépendamment l'un de l'autre, fait, ou à peu près, le même choix ? — La

[1] Que *Weiss* prétend en vain retrouver dans celle de l'ivraie.

conclusion, qui paraît s'imposer, n'est toutefois pas absolument forcée. On se rappelle ce que dit Luc des premiers écrits évangéliques, composés d'après les témoins apostoliques qui ont raconté « les choses accomplies parmi nous » (I, 1. 2). Le choix des apôtres, dans leurs récits, dut se porter de préférence et tout naturellement sur certains faits, certains miracles particulièrement saillants, appartenant aux diverses catégories que présentait l'activité de Jésus. Sans doute, ceux qui rédigèrent ces récits pouvaient y ajouter à leur gré les faits dont ils avaient eu connaissance par d'autres témoins. Mais de ce que nos évangélistes se rencontrent en général dans le choix des faits racontés, on ne doit pas nécessairement conclure à un rapport de dépendance littéraire entre eux ; cette rencontre peut s'expliquer par les circonstances que nous venons de rappeler.

3. *L'arrangement des matériaux.* — La dépendance d'un de nos écrits par rapport à l'autre semble en revanche péremptoirement prouvée par les séries de récits qui se retrouvent identiquement les mêmes dans les deux évangiles ; ce ne saurait être là l'œuvre du hasard. En voici quelques exemples :

Ministère de Jean-Baptiste, baptême de Jésus, tentation (Matth. III, 1-IV, 11 ; Marc I, 4-13) ; — guérison du paralytique, vocation de Matthieu, entretien sur le jeûne (Mt. IX, 1-17 ; Mc. II, 1-22) ; — deux scènes sabbatiques (Mt. XII, 1-14 ; Mc. II, 23-III, 6) ; — réponse de Jésus à l'accusation des pharisiens et visite de sa famille (Mt. XII, 22-50 ; Mc. III, 20-35) ; — enfin, suite absolument semblable des faits dans la dernière partie du ministère galiléen (Mt. XIV-XVIII ; Mc. VI, 14-IX)[1]. Dès le départ de

[1] Cet ordre se retrouve aussi dans Luc, à partir de l'entretien de Césarée de Philippe et jusqu'au dernier retour à Capernaüm (IX, 18-50).

Galilée, les deux récits restent parallèles jusqu'à la résurrection.

Mais, en regard de ces constatations, il faut noter les interversions non moins frappantes qui viennent contrebalancer les séries identiques. Le cycle Mt. IX, 1-17, qui chez Mc. est placé au retour de la première excursion de Jésus aux environs de Capernaüm, est placé par Mt. beaucoup plus tard, après l'excursion à Gadara, que Mc. ne raconte qu'au ch. V, et il y est intercalé dans un autre cycle, qui se retrouve chez Marc et Luc (tempête, Gadara, fille de Jaïrus). La guérison du lépreux qui, d'après Marc (I, 40-45), appartient à la première excursion, n'a lieu d'après Matthieu qu'à la suite du sermon sur la montagne; celle de la belle-mère de Pierre, que Mc. (I, 29-31) attribue au premier sabbat du ministère de Jésus, se trouve chez Mt. après le sermon sur la montagne et les faits qui suivirent (lépreux, serviteur du centenier). Le cycle important de l'apaisement de la tempête et du démoniaque de Gadara, fixé très exactement par Mc. (IV, 35-V, 20) au soir du jour des paraboles, est placé par Matthieu beaucoup plus tôt, peu après le sermon sur la montagne (VIII, 23-34), ainsi longtemps avant la journée des paraboles (ch. XIII). Les deux scènes sabbatiques qui, dans Marc, sont placées après la vocation de Lévi (II, 13-22) et avant celle des Douze (III, 7-19), le sont dans Matthieu après l'envoi des Douze (ch. X) et avant le discours apologétique (XII, 22 et suiv.).

Ces différences fréquentes dans l'arrangement non seulement des récits, mais des séries de récits, prouvent que la formation des séries identiques doit avoir une autre origine que l'emploi du procédé de copie. Les séries semblables peuvent provenir soit de l'enchaînement réel des faits (par ex. les cycles : Jean-Baptiste, baptême, tenta-

tion ; paralytique, vocation de Lévi, jeûne ; tempête, Gadara, fille de Jaïrus), soit de l'analogie des sujets (scènes sabbatiques ; soupçons d'Hérode, meurtre de Jean-Baptiste [1]). *Reuss* a cherché à expliquer les interversions par la différence de plan entre les deux écrits, *Weiss* par la position saillante donnée au sermon sur la montagne à l'entrée de l'écrit de Matthieu. Mais on ne peut poursuivre l'application de ces idées dans le détail sans tomber dans des subtilités. *Réville*, avec d'autres, rattache ces perturbations à l'insertion par Matthieu des grands discours des Logia dans le cadre de Marc. Si cette explication était fondée, le récit des faits dans Matthieu devrait reprendre chaque fois d'après l'ordre de Marc au point où il a été interrompu par l'intercalation d'un morceau des Logia. Or, il n'en est rien. Le sermon sur la montagne suit dans Matthieu le tableau de l'affluence formée autour de Jésus au début de son activité, tableau qui correspond à celui qu'on trouve dans Marc à une époque plus tardive, au moment de l'élection des Douze (III, 7-19). Dès le verset suivant (III, 20), le récit de Marc devrait donc coïncider avec Mt. VIII, 1 (après le sermon sur la montagne). Mais Mt. a ici les guérisons du lépreux et du serviteur du centenier, Marc le discours apologétique et la visite des parents de Jésus. — Le discours d'instruction aux Douze (Mt. X) a dans le cadre de Marc une place bien marquée par le petit discours parallèle VI, 7 et suiv. Mais ce qui précède et suit dans les deux évangiles diffère entièrement ; *avant :* dans Mt., Jaïrus (avec les guérisons de deux aveugles et d'un muet qui manquent dans Mc.) ; dans Mc., visite à Nazareth (placée beaucoup plus tard par Mt.) ; *après :* dans Mt., députation de Jean-Baptiste, scènes sab-

[1] Mt. XIV, 1-12 ; Mc. VI, 14-29.

batiques, discours apologétique ; dans Mc., soupçons d'Hérode, meurtre de Jean-Baptiste, multiplication des pains. — Le troisième discours (paraboles du royaume, Mt. XIII) a sa place exactement correspondante dans Mc. IV, où se retrouvent la parabole du semeur et l'entretien de Jésus avec les disciples sur ce mode d'enseignement. Ce qui précède dans les deux écrits concorde (visite des parents de Jésus), mais ce qui suit diffère totalement : dans Mt., visite à Nazareth, meurtre du précurseur, multiplication des pains ; dans Mc., apaisement de la tempête, Gadara. — Les deux autres discours tirés des Logia (Mt. XVIII et XXIV-XXV) ont une situation tellement déterminée par la suite des événements qu'il ne peut plus y avoir ici d'autre différence que celle des discours eux-mêmes, qui est assez notable (comp. surtout Mt. XVIII, 1-35 et Mc. IX, 33-50). L'identité de situation ne saurait infirmer la conclusion qui résulte avec évidence des divergences relevées pour les autres discours. Que si l'on alléguait, pour rendre compte de celles-ci, la différence qui a pu exister entre un Marc primitif et le Marc canonique, on ne gagnerait rien, puisque, abstraction faite de quelques légers changements, l'un doit avoir été en général la reproduction de l'autre.

4. *La similitude des textes.* — La teneur des textes est souvent si semblable dans les deux écrits, qu'elle ne paraît pas pouvoir être accidentelle : l'un des textes doit avoir été copié sur l'autre. Il suffit d'ouvrir une Synopse pour constater le fait à chaque page ; que l'on compare, par exemple, Mt. III, 4-6 avec Mc. I, 5-6 ; — IV, 18-22 avec Mc. I, 16-20 ; — IX, 5-6 avec Mc. II, 9-11 ; — IX, 14-15 avec Mc. II, 18-20 ; — XIII, 3-9 avec Mc. IV, 2-9 ; — XVII, 1-8 avec Mc. IX, 2-8 ; — XX, 24-28 avec Mc. X, 41-45, etc.

En faisant cette comparaison, on ne pourra toutefois manquer d'observer que, dans tous ces passages, la similitude est fréquemment troublée par de légères variations d'expression ou de construction qui, si on les suppose volontaires, ne peuvent guère s'expliquer que par un caprice de l'auteur ou le désir de se donner une apparence d'originalité. Mais les variations, dans bien des cas, ne sont point indifférentes ; elles atteignent le fond même du discours ou du fait raconté. Le récit du baptême est introduit par deux préambules tout à fait différents (Mt. IV, 13-15 ; Mc. I, 9) ; la parole divine y revêt chez Mt. la forme de la 3e personne (*C'est ici*...) au lieu de la 2e chez Mc. (*Tu es*...), en sorte que chez le premier elle est adressée à Jean-Baptiste au lieu de l'être à Jésus. Dans le récit de la tentation, Mc. ne parle pas du jeûne de Jésus, mais d'une tentation de quarante jours ; Mt. raconte un jeûne de quarante jours et de quarante nuits et ne connaît que la tentation finale. Dans la guérison du paralytique, les mots : *voyant leur foi*, sont motivés chez Mt. par le simple fait de la venue du malade et de ses porteurs (IX, 2), chez Mc. par la hardiesse et la persévérance dont ils font preuve en ouvrant le toit pour amener le malade devant Jésus. D'après Mt., la fille de Jaïrus était déjà morte quand celui-ci aborda Jésus ; Mc. fait dire au père que sa fille est à l'extrémité, et plus tard seulement les serviteurs viennent annoncer la mort, ce qui provoque la parole d'encouragement de Jésus au père. Chez Mc., les gens de Nazareth appellent Jésus « le charpentier » (VI, 3), chez Mt. (XIII, 55) « le fils du charpentier, » différence qui n'est point insignifiante. Dans la scène de Gadara, Mc. parle d'un seul démoniaque, Mt. de deux. La demande des fils de Zébédée est présentée d'après Mt. par leur mère, dont il n'est pas parlé dans Mc. A Jéricho,

Jésus guérit deux aveugles chez Mt., un seul chez Mc. L'expulsion des vendeurs a lieu selon Mt. le jour même de l'entrée de Jésus à Jérusalem, selon Marc le lendemain. Dans le reniement de Pierre, Mt., malgré le δίς *(deux fois)*, répété par deux fois chez Mc., réduit les deux chants du coq à un seul et parle d'une autre servante là où Mc. parle évidemment de la même (XIV, 66. 69).

Dans tous ces cas, auxquels il serait facile d'en ajouter d'autres, il faut avouer que Matthieu, si Marc était sa source, agirait comme nul historien consciencieux ne le ferait. On le sentira plus vivement encore, si l'on compare la manière dont l'un et l'autre rapportent les mêmes paroles de Jésus. Citons quelques exemples seulement, dont un certain nombre ne sont significatifs que par leur insignifiance même. A ces derniers appartiennent les différences du texte de la parabole du semeur. Mc. emploie le singulier là où Mt. met le pluriel (XIII, 4-7) ; il a par deux fois la gradation ascendante (IV, 8. 20) là où Mt. a la descendante (XIII, 8. 23). Changements puérils, si l'un copie l'autre. — Nous avons relevé (p. 672) la contradiction plus grave des deux textes dans l'instruction aux disciples (Mt. X, 10 ; Mc. VI, 8). Comp. également la différence dans la teneur des paroles sur le blasphème du Saint-Esprit et dans l'énumération des péchés qui sortent du cœur naturel de l'homme (Mt. XII, 31. 32 ; XV, 19 ; Mc. III, 28. 29 ; VII, 21. 22). Que penser de l'auteur du I^er^ évangile, s'il eût ainsi transformé de son chef les paroles du Maître, jusqu'à leur faire dire parfois le contraire de ce que disait Marc, son modèle ! A Césarée de Philippe, Matthieu met dans la bouche de Pierre une réponse différente de celle que lui attribue Marc ; puis il ajoute une parole de Jésus fort honorable pour Pierre,

dont il n'y a pas trace chez Marc. Il invente[1], ou bien il puise à une autre source, laquelle n'a pu renfermer uniquement cette parole et devait contenir le récit entier dont celle-ci fait partie ; la similitude de ce qui la précède et la suit chez Mc. ne prouve donc pas que le récit de Mt. soit tiré de ce dernier. Dans la parole qui termine cette scène (XVI, 28), il est évident que ce n'est pas Mt. qui a transformé la parole de Mc. : « Il y en a ici qui ne goûteront pas la mort, *qu'ils n'aient vu le royaume de Dieu venant avec puissance* » (IX, 1), en celle-ci : «... *jusqu'à ce qu'ils aient vu le Fils de l'homme venant dans son règne.* » S'il y a dépendance d'un des textes par rapport à l'autre, c'est certainement l'inverse qui a eu lieu. — Matthieu seul caractérise le riche qui vient interroger Jésus (XIX, 16 et suiv.), comme un *jeune* homme (νεανίσκος) ; d'où le sait-il, s'il copie Marc, qui n'en dit mot ? La réponse de Jésus est chez Mt. (d'après les meilleurs documents) : « Pourquoi m'interroges-tu *sur le bien ?* » chez Mc. : « Pourquoi *m*'appelles-tu *bon ?* » (X, 18). Les mots : « Si tu veux être parfait, » manquent dans Mc. ; en échange, le touchant détail : « Et Jésus, l'ayant contemplé, l'aima » (Mc.), est omis par Mt. — Que l'on compare les différences entre les deux textes dans l'entretien sur le divorce (Mt. XIX, 3 et suiv. ; Mc. X, 2 et suiv.) et celles, très considérables, que présentent la parabole des vignerons et la parole de Jésus relative au Fils de David qui est en même temps son Seigneur (Mt. XXII, 41-43 ; Mc.

[1] Ce qui paraît tout simple à *Wrede* (p. 161), tandis que d'autres (*B. Weiss, H. Holtzmann, Resch, Aussercanon. Paralleltexte*, II, p. 186 et suiv., *Wernle*, etc.) se bornent à déclarer tout ou partie de ces versets (17-19) une adjonction de Matthieu ou une interpolation postérieure, et il doit en être ainsi, en effet, si Marc est la source où puise Matthieu. Contre ce point de vue, voir le beau passage de *Bolliger* (*Markus*, p. 86-87).

XII, 35. 36). — Comment Mt. se permet-il de formuler la question des disciples XXIV, 3 tout autrement que Mc. ? S'il y a dépendance ici, comme XVI, 28, ce doit être du côté de Marc. — Il est impossible que Matthieu ait tiré de Marc l'unique parole qu'il rapporte de Jésus crucifié : « Mon Dieu ! Mon Dieu ! pourquoi... ? » dont la forme diffère sensiblement de celle de Marc (voir note p. 734, nº 19).

Il peut arriver, sans doute, qu'un écrivain, citant de mémoire, reproduise d'une manière peu exacte des paroles que néanmoins il vénère. C'est souvent le cas des Pères lorsqu'ils citent le N. T., et des auteurs de ce dernier quand ils citent l'Ancien. On n'avait pas alors les facilités d'aujourd'hui pour recourir au texte original. Mais qu'un historien modifie arbitrairement des discours — et des discours d'un maître tel que Jésus — dont il a le texte sous les yeux, c'est un procédé qu'on ne saurait imputer à un homme sérieux. Aussi les critiques qui admettent l'emploi de Marc par Matthieu supposent-ils en général qu'il n'en avait pas en mains le texte et ne l'employait que de mémoire [1]. Mais si sa mémoire était si peu fidèle dans certains cas, comment pouvait-elle dans d'autres lui rappeler des paragraphes entiers qu'il reproduit littéralement ? — On dira qu'à côté de sa source principale, Marc, il avait d'autres sources qu'il lui préférait parfois. Cela donnerait une mince idée de l'autorité qu'il attribuait à son modèle. Comment d'ailleurs ces sources différentes se trouveraient-elles avoir le même style que celui de sa source principale et le sien propre ?

En considérant l'ensemble des faits, on est conduit à admettre que le récit de notre premier évangéliste, qui est

[1] Voir les déclarations concordantes de *Reuss*, *Réville*, *Ritschl*, *Holtzmann*, *Weiss*, *Simons*, etc.

évidemment d'un jet, est le produit de sa propre individualité, nourrie de tous les renseignements qu'il avait pu se procurer. Cela peut s'appliquer même aux parties tirées des Logia, si lui-même est le traducteur de cet écrit araméen qu'il a inséré dans le sien.

5. *Les citations de l'Ancien Testament.* — Des dix-neuf citations communes à Matthieu et à Marc, seize appartiennent dans les deux écrits aux discours ou entretiens de Jésus, une chez Mt. au discours de Jésus sur Jean-Baptiste (XI, 10) et chez Mc. au préambule narratif (I, 2), et une à ce même préambule chez Mc. (I, 3), tandis que chez Mt. (III, 3) elle fait partie de la série des citations servant à sa démonstration prophétique. Une enfin se trouve dans la bouche de la foule au jour des Rameaux. Nous résumons en note l'étude de détail de ces citations dans les textes comparés des deux évangiles [1].

[1] Citations de l'A. T. communes à Matthieu et Marc :

1. Mt. III, 3 ; Mc. I, 3. Citation d'Es. XL, 3 (le précurseur), identique chez les deux, quoique différant du texte des LXX : αὐτοῦ (*ses* sentiers, ceux du Messie), au lieu de τοῦ θεοῦ ἡμῶν (*de notre Dieu*) des LXX, qui est conforme à l'hébreu. Ce passage, que Luc et Jean emploient aussi, était sans doute souvent cité pour légitimer l'œuvre du précurseur, avec une légère modification des derniers mots pour les appliquer à la personne du Messie.

2. Mt. XI, 10 ; Mc. I, 2 = Mal. III, 1. Mc. omet à la fin le ἔμπροσθέν σου (*devant toi*) de Mt. On serait donc porté à envisager les deux citations comme indépendantes, si elles n'étaient liées par trois différences communes d'avec l'hébr. et les LXX : chez ceux-ci les mots πρὸ προσώπου μου (σου), *devant ma* (*ta*) *face*, appartiennent à la dernière proposition, chez Mt. et Mc. à la première : l'hébreu *préparera*, rendu dans les LXX par ἐπιβλέψεται (*surveillera*), l'est chez les évang. par κατασκευάσει (*disposera*) ; enfin, dans hébr. et LXX, Jéhova parle à la 1[re] personne (devant *ma* face) ; les évang. mettent la 2[e] (devant *ta* face, devant *toi*). Ce dernier changement s'explique par le fait que ce passage était, comme le dit *Weizsäcker*, un de ceux dont on faisait habituellement usage dans la « démonstration messianique » ; l'application du passage à Jésus rendait nécessaire le

De cette étude il résulte que, sur dix-neuf citations, *douze* (nos 3, 4, 7, 8, 9, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 19), — dont sept (nos 3, 7, 9, 13, 15, 17, 19) où le texte de Mt. se

changement de personne : dans l'A. T. Jéhova parle en s'identifiant avec le Messie, dans le N. T. il parle au Messie. Comp. no 1. Quant à la substitution de κατασκευάζειν au terme plus rare ἐπιβλέπεσθαι, elle se fit sans doute spontanément dans l'usage habituel de ce texte. En tout cas, si l'un des deux évangélistes dépend de l'autre, ce n'est pas Mt. qui a inséré dans un discours de Jésus le passage cité par Mc., mais plutôt Mc. qui a employé dans son préambule le passage cité dans Mt. par Jésus lui-même.

3. Mt. XIII, 14. 15 ; Mc. IV, 12 = Es. VI, 9. 10, très abrégé dans Mc., tout au long dans Mt. Différence plus importante : dans Mc., l'idée de *but* (ἵνα, *afin que*), dans Mt. et dans Esaïe la forme négative μήποτε (*de peur que*). La citation est donc tirée par Mt. d'Esaïe, non de Mc.

4. Mt. XV, 4 ; Mc. VII, 10 = Ex. XX, 12 (5e commandement). Mt. retranche le σου après πατέρα κ. μητέρα (*ton* père et *ta* mère), que Mc. lit avec hébr. et LXX.

5. Mt. XV, 4 ; Mc. VII, 10. Les deux évang. substituent θανάτῳ τελευτάτω (*qu'il meure* de mort) à θανάτῳ τελευτήσει (*il mourra* de mort) des LXX (Ex. XXI, 17). Cet adage de droit était sans doute généralement cité sous la forme des évangélistes.

6. Mt. XV, 8. 9 ; Mc. VII, 6. 7. Citation identique d'Es. XXIX, 13, sauf que Mc. lit οὗτος ὁ λαός, Mt. avec les LXX ὁ λαὸς οὗτος. Différence bien faible pour établir l'indépendance des deux auteurs, en face du fait que leur texte à tous deux fusionne les deux premières propos. d'Esaïe et diffère à quelques autres égards de celui du prophète. Il faut admettre ou que la forme des évang. provient de Jésus lui-même et s'est traditionnellement transmise, ou que l'un des deux évangélistes dépend de l'autre.

7. Mt. XIX, 4. 5 ; Mc. X, 6-8 (mariage). Le texte de Mt. est plus conforme à celui des LXX (Gen. I, 27 ; II, 24), sauf qu'il substitue ἕνεκα à ἕνεκεν et lit κολληθήσεται τῇ au lieu de προσκολληθήσεται πρὸς τήν. Mc. conserve les deux αὐτοῦ (après πατέρα et μητέρα) que retranche Mt., mais d'ailleurs il abrège ; il supprime les mots : *s'attachera à sa femme*. Mt. cite donc directement d'après LXX (comp. no 3).

8. Mt. XIX, 7 ; Mc. X, 4 = Deut. XXIV, 1 (lettre de divorce). Mt. substitue γράψαι (*écrire*) au δοῦναι (*donner*) de Mc. et des LXX.

9. Mt. XIX, 18. 19 ; Mc. X, 19 = Ex. XX, 12-16 ; Deut. V, 16-20 ;

rapproche davantage de celui de l'A. T. que le texte de Mc., — paraissent établir l'indépendance mutuelle des deux textes; *une* (n° 12) n'autorise aucune conclusion, parce que les

Lév. XIX, 18 (les commandements). Mt. et Mc. placent tous deux le 5e commandement après les autres. Mc. substitue le conjonctif (μὴ φονεύσῃς, etc.) au futur (οὐ φονεύσεις, etc.) de Mt. et des LXX ; il place, d'après la leçon la plus probable, l'adultère avant le meurtre, et ajoute après le faux témoignage un μὴ ἀποστερήσῃς (*tu ne dépouilleras point*) qui ne se trouve nulle part ailleurs ; enfin il omet la seconde partie du sommaire, qui se trouve dans Mt. L'indépendance de la citation de Mt. est incontestable.

10. Mt. XXI, 9 ; Mc. XI, 9. 10 = Ps. CXVIII, 25. 26. Les deux évang. ont *hosanna* d'après l'hébr. et y ajoutent la seconde fois : « dans les lieux très-hauts. » Tous deux donnent la phrase : *Béni soit celui*..., d'après les LXX. Mais Mt. ajoute au premier *hosanna :* « au fils de David, » tandis que Mc. ajoute au v. 10 : « Béni soit le règne... de David notre père. » Mt. pourrait avoir abrégé le texte de Mc.

11. Mt. XXI, 13 ; Mc. XI, 17. Citation d'Es. LVI, 7 et Jér. VII, 11. La réunion de ces deux paroles doit remonter à Jésus lui-même. Différence notable : Mt. retranche les mots πᾶσι τοῖς ἔθνεσι (*pour toutes les nations*), que Mc. a conservés des LXX. Ce n'est assurément pas par antipathie pour les Gentils que l'auteur du Ier évangile les a omis. Voudrait-il être plus juif qu'Esaïe lui-même ? Comp. XXI, 43 ; XXIV, 14 ; XXVIII, 19. La citation de Mt. est donc indépendante de celle de Mc., ce que confirme la différence de temps (Mt. : ποιεῖτε, Mc. : πεποιήκατε).

12. Mt. XXI, 42 ; Mc. XII, 10. 11 = Ps. CXVIII, 22. 23, cité dans les deux évang. conformément au texte des LXX.

13. Mt. XXII, 24 ; Mc. XII, 19. Loi du lévirat (Deut. XXV, 5. 6), citée sous deux formes très différentes et qui s'éloignent aussi bien de l'hébr. que des LXX. Cependant Mt. se rapproche davantage de l'hébreu, par l'emploi du terme technique ἐπιγαμβρεύειν qui sert à rendre *jabbem* dans Gen. XXXVIII, 8.

14. Mt. XXII, 32 ; Mc. XII, 26 = Ex. III, 6 (le Dieu des vivants). Mc. omet le εἰμί que lisent Mt. et LXX. La citation d'une parole si connue a sans doute été faite de mémoire.

15. Mt. XXII, 37-39 ; Mc. XII, 29-31 = Deut. VI, 5 ; Lév. XIX, 18. Les deux évang. substituent dans la 1re partie du sommaire καρδία au 1er terme des LXX, διάνοια, qui est le 3e chez Mt. et Mc. Mais Mt. a ἐν (*dans*), qui répond mieux à l'hébr., devant les termes *cœur*, *âme*,

deux textes, identiques entre eux, le sont en même temps avec les LXX ; *cinq* ou *six* enfin, au plus (nos 1, 2, 5, 6, 10, 18), semblent établir l'emploi par un des deux évan-

etc., Mc. ἐξ (*de*), comme LXX. De plus, Mc. ajoute un 4e terme, ἰσχύς (*force*), qui répond au 3e des LXX et de l'hébr. (δύναμις, *meod*), et il fait précéder le sommaire de ces mots : « Ecoute, Israël, le Seigneur notre Dieu est le seul Seigneur » (comme dans le Deut.). Indépendance manifeste des deux textes. Si l'un dépendait de l'autre, ce serait d'ailleurs Mc., qui aurait introduit d'après Mt. un nouveau terme, manquant dans l'A. T., καρδία (voir *Zahn, Einl.*, II, p. 318).

16. Mt. XXII, 44; Mc. XII, 36 = Ps. CX, 1. Mt. substitue ὑποκάτω (*sous*) à ὑποπόδιον (*marchepied*) de Mc. (leçon la mieux appuyée) et des LXX, ce qui semble indiquer deux rédactions indépendantes.

17. Mt. XXIV, 15 ; Mc. XIII, 14 = Dan. IX, 26. 27 ; XII, 11. Les deux évang. ont βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως d'après LXX ; mais Mt. y ajoute ἐν τόπῳ ἁγίῳ (d'après ἅγιον des LXX), tandis que Mc. a ὅπου οὐ δεῖ, qui s'écarte davantage de l'A. T. De plus, Mt. renvoie expressément au prophète Daniel, mention qui manque dans Mc. Il paraît donc évident que Mt. ne tire pas sa citation de Mc., mais directement des LXX.

18. Mt. XXVI, 31 ; Mc. XIV, 27. Citation de Zach. XIII, 7, pareille dans les deux évang., sauf que Mt. ajoute à τὰ πρόβατα les mots τῆς ποίμνης (« les brebis *du troupeau* ») et met le tout après διασκορπισθήσονται. Le texte des évang. diffère et de l'hébr. et des LXX. Au lieu de l'hébr. : « [Epée], frappe le berger, » et des LXX : « Frappez les bergers, » il met ces paroles dans la bouche de Dieu : « Je frapperai le berger. » C'est sans doute sous cette forme que Jésus les avait citées ; elle a pu lui être inspirée par le sentiment profond de la causalité divine à l'œuvre dans sa destinée. Si l'on n'admet pas cette explication, il sera difficile de ne pas reconnaître l'influence d'un des textes sur l'autre : reste à savoir lequel des deux est l'original.

19. Mt. XXVII, 46 ; Mc. XV, 34. Parole de Jésus crucifié, empruntée à Ps. XXII, 1 (*Mon Dieu, mon Dieu !...*). Mc. reproduit la forme originale araméenne : *Eloï, Eloï*, et en donne la traduction au nominatif : ὁ θεός μου, ὁ θεός μου, tandis que Mt. dit avec les LXX et l'hébr. : *Eli, Eli*, et traduit par le vocatif : θεέ μου, θεέ μου. Mt. lit λεμά, qu'il rend avec les LXX par ἱνατί (*pourquoi*), tandis que Mc. lit probablement λαμά et traduit εἰς τί (*en vue de quoi*). L'une des deux formes ne peut être provenue de l'autre.

gélistes du texte de l'autre[1]. Mais ce mode d'explication, s'il était fondé, devrait pouvoir s'appliquer à un beaucoup plus grand nombre de cas, ce que ne permettent pas les différences constatées dans la majorité d'entre eux.

6. *Quelques particularités.* — *Ritschl* et *Wendt* ont essayé de prouver la dépendance de Matthieu à l'égard de Marc en montrant que le premier, quoique calqué sur le plan du second, renferme un certain nombre de traits secondaires incompatibles avec ce plan — provenant par conséquent d'une autre source — et prouvant que ce plan est emprunté par lui à Marc. Ainsi les passages où Jésus est proclamé par ceux qui l'entourent Fils de Dieu (XIV, 33) ou Fils de David (IX, 27 ; XII, 23 ; XV, 22), c'est-à-dire Messie, à une époque où, d'après le plan général clairement exécuté par Marc, Jésus ne s'était pas encore déclaré tel. Jusqu'à la scène de Césarée de Philippe, il n'a cessé de voiler sa dignité messianique : Pierre la confesse à ce moment-là pour la première fois, ensuite d'une illumination divine dont Jésus le félicite (Mt. XVI, 16. 17). — Mais n'y a-t-il pas une grande différence entre la conviction calme, réfléchie, triomphante qu'exprime Pierre dans cette occasion solennelle, et l'exclamation arrachée par la surprise aux témoins de l'apaisement de la tempête (XIV, 33) ou le titre de Fils de David dont se permettaient de saluer Jésus ceux qui désiraient obtenir de lui une grâce miraculeuse (IX, 27 ; XV, 22) ? L'évangile de Jean (VII, 12. 26. 27. 40-43 ; X, 24) montre combien l'opinion était partagée à son sujet, — les uns le tenant pour le

[1] Nous disons : « semblent établir, » et non « établissent, » parce qu'une autre explication du rapport des textes est possible et que plusieurs de ces cas (nos 2, 6, 18) présentent des différences malaisées à expliquer dans l'hypothèse de l'emploi d'un des évangiles par l'autre.

Messie, d'autres pour un prophète, d'autres encore pour un imposteur, — Jésus lui-même se gardant de lâcher le grand mot, mais se rendant témoignage de telle sorte que ce mot se formât de lui-même dans le cœur des auditeurs croyants, dont plusieurs en effet ne se gênaient pas de l'articuler. Aurait-il dû non seulement se taire, comme il le fait, mais imposer silence, ainsi que le voudrait *Wendt*, à ces premières manifestations spontanées d'une foi naissante, laquelle, d'ailleurs, n'était point encore en état de se propager par le témoignage et avait besoin, comme la foi des apôtres (Jean I, 42-50), de mûrir au travers de l'épreuve, avant de pouvoir s'affirmer à l'instar de celle des disciples disant par la bouche de Pierre (dans l'entretien parallèle de la scène de Césarée de Philippe) : « Nous avons cru et nous avons connu ! » (Jean VI, 69).

Ritschl et *Wendt* en appellent à l'interdiction intimée dans Marc aux démoniaques de proclamer la messianité de Jésus. Mais Jésus avait un motif spécial de repousser cet hommage impur, qui n'aurait pu que confirmer l'accusation lancée contre lui d'être le complice de Béelzébul. — Ils allèguent aussi la défense faite par lui aux malades de divulguer leur guérison, et observent que cette défense, qui a du sens chez Marc, où il s'agit de guérisons opérées dans un cercle intime (I, 44; V, 43; VII, 36; VIII, 26), n'en a plus chez Matthieu, où il s'agit de guérisons opérées en public : voir VIII, 4 (le lépreux guéri au milieu de la foule[1]); XII, 15. 16 (nombreuses guérisons accomplies en présence de grandes multitudes). — Mais, d'abord, la défense en question n'a aucun rapport direct avec la messianité de Jésus : elle a pour but d'atténuer le bruit de ses miracles, dont l'effet était de grossir sans cesse les

[1] Voir aussi *Holtzmann*, dans *Hand-Comm.*, I, 1, 3e édit., p. 8-9.

foules qui l'entouraient. C'est ce que Matthieu fait entendre, lorsqu'à l'occasion de la défense XII, 15. 16, il allègue la prophétie d'Ésaïe, décrivant l'activité humble et paisible du Messie. La défense répondait donc à son but, même quand il s'agissait de miracles faits en public. [1] Rien ne prouve d'ailleurs, d'après le récit de Marc, que la guérison du lépreux ait eu lieu dans une maison ; on ne peut le conclure sûrement des termes ἐξέβαλεν et ἐξελθών (v. 43. 45).[2] Le texte dit simplement : « Un lépreux vint à lui. » La résurrection de la fille de Jaïrus, quoique opérée dans une chambre, n'en est pas moins publique, puisque la maison était pleine de monde quand Jésus y entra. Marc

1 *Zahn (das Evang. des Matthæus ausgelegt*, 1903, p. 333 et suiv.) montre fort bien que le but de Jésus n'a pu être de tenir ses miracles secrets ou d'empêcher les malades qu'il guérissait de raconter leur guérison à leurs proches. Son vrai but, qu'il atteignait même si, souvent, on lui désobéissait, ressort de Mt. XII, 17-21 : il voulait montrer son aversion pour toute réclame tapageuse et combien il tenait peu à grossir le nombre de ceux qui ne venaient chercher auprès de lui que des secours matériels (Marc I, 45). — Selon *Weiss* (*Markus u. Lukas*. Meyer, 9e éd., 1901, p. 29), suivi par *Bolliger* (*Markus, der Bearbeiter des Matthæus-Evang.*, p. 39), c'est Matthieu qui a conservé la teneur primitive du récit, bien loin de l'avoir altérée, comme le veulent les critiques ci-dessus ; chez lui (VIII, 4), la défense signifie : « Garde-toi de te proclamer pur avant que ta guérison ait été légalement constatée, » et c'est Marc qui l'a transformée en l'interdiction de faire du bruit autour de ses miracles. — Comp. encore les judicieuses remarques de *O. Holtzmann* contre *Wrede*, qui fait état, en faveur de sa thèse (voir p. 716-717), du secret dont Jésus semble d'après Marc vouloir entourer ses miracles. Ces défenses ont un tout autre but, dit Holtzmann, et même lorsqu'il s'agit de cas aussi éclatants que celui de la fille de Jaïrus, la différence est grande, selon que les assistants les publient à grand fracas ou non. « Si on ne peut pas cacher l'enfant, Jésus n'en désire pas moins que les circonstances spéciales du fait restent ignorées du public. » (*Zeitschr. für neutest. Wissenschaft*, 1901, p. 269.)

2 *Zahn*, ouvr. cité, p. 29. S'il s'agit d'un local fermé, ce sera d'ailleurs plutôt la synagogue (*Weiss*), c'est-à-dire un lieu public.

se serait donc contredit lui-même, s'il eût donné à cette défense la portée que lui attribuent ces savants.

Reuss allègue dans le récit de Matthieu une autre contradiction qui s'explique par l'usage qu'il fait de Marc. Ce dernier note à plusieurs reprises l'incapacité intellectuelle et morale des disciples (IV, 13. 40-41 ; VI, 52; VII, 18; VIII, 17. 18; IX, 6, etc.), tandis que Matthieu les appelle « le sel de la terre, la lumière du monde » (V, 13. 14) et reconnaît qu'ils *ont* déjà et sont aptes à recevoir davantage (XIII, 11. 12). Cependant Matthieu lui-même constate aussi leur faiblesse (XV, 16; XVI, 8. 9) : c'est là chez lui une contradiction, qu'explique précisément l'influence du récit de Marc. — Au lieu de prêter à Matthieu une pareille inconséquence, n'est-il pas plus naturel de penser que si, par leur foi en Jésus, les disciples étaient déjà les porteurs du principe qui devait éclairer et purifier le monde, ils ne le possédaient encore que bien incomplètement et, par leur manque d'intelligence spirituelle, jetaient souvent Jésus dans l'étonnement? Où est la contradiction? Ce phénomène ne se reproduit-il pas tous les jours, même chez les croyants les plus avancés? Au reste, Marc qualifie aussi les disciples comme ceux à qui *il est donné* de connaître les mystères du royaume, ceux qui *ont* et par conséquent *recevront* (IV, 11. 24. 25). A supposer enfin que l'auteur de Matthieu ait réellement altéré l'histoire, fidèlement retracée par Marc, est-il plus vraisemblable qu'il l'ait fait ayant sous les yeux le texte de ce dernier, — qu'il reproduisait parfois si servilement, — ou qu'il l'ait fait inconsciemment et en l'absence de ce modèle?

Un dernier fait, qu'allèguent presque tous les critiques actuels en faveur de l'emploi de Marc par Matthieu, ce sont les *doublets* que nous rencontrons dans ce dernier évangile. Des textes comme Mt. V, 29 et suiv. ; XVIII, 8

et suiv., proviennent évidemment de deux sources différentes. Si l'un est tiré des Logia, il faut assigner au second une autre source qui, selon la critique, ne peut être que Marc. — Ce fait ne prouve pas aussi péremptoirement qu'il le semble la dépendance de Matthieu par rapport à Marc. Mais nous réservons ce que nous avons à dire à cet égard pour le moment où nous devrons revenir sur la question générale des doublets dans Matthieu et Luc, à propos de l'hypothèse des deux sources.

Aucune des raisons alléguées en faveur de l'hypothèse de l'emploi de Marc par Matthieu ne nous a paru assez décisive pour contrebalancer les raisons en sens contraire : la différence du plan, les interversions dans la succession des morceaux et les différences dans le texte des récits et surtout des paroles de Jésus. Deux raisons encore nous paraissent militer décidément contre cette thèse :

1° Les *omissions* de Matthieu[1]. Je ne parle pas de cette foule de petits traits frappants, pleins de couleur locale, qui distinguent les récits de Marc et manquent dans ceux de Matthieu, — leur retranchement pourrait s'expliquer par la tournure d'esprit ou le goût littéraire de l'auteur, — ni même de l'absence de certains miracles, comme la guérison du possédé de Capernaüm (dont l'omission peut tenir à la marche très différente du récit des premiers temps du ministère de Jésus dans les deux évangiles)[2], ou celles du sourd-muet et de l'aveugle de Beth-

[1] *Wernle* en compte huit, dont il donne la liste, avec les raisons, la plupart très peu satisfaisantes, qui selon lui les expliquent (*Synopt. Frage*, p. 125 et 126).

[2] *Wernle* explique cette omission par une fort mauvaise raison : l'insertion par Matthieu, en cet endroit, du discours de la montagne ; le miracle ne convenait plus, dans la situation nouvelle ainsi créée. Mais cette insertion ne lui a pas fait négliger la guérison du lépreux, qui a lieu pendant le retour à Capernaüm (Marc I, 40 ; II, 1), ni celle

saïda, Marc VII, 32-37; VIII, 22-26 (dont *Reuss* explique l'omission par l'usage que Jésus fait, d'après Marc, de moyens matériels qui répugnaient à Matthieu, et *Wernle* par le fait que Matthieu a déjà raconté, IX, 27-34, deux miracles qui sont l'équivalent de ceux qu'il omet ici). Mais comment expliquer l'omission du récit de la pite de la veuve, placé chez Marc entre deux morceaux qui se suivent aussi dans Matthieu? Le prolongement, chez ce dernier, du discours contre les scribes, dont Marc n'a que le commencement, lui a fait perdre de vue, dira-t-on, le petit récit de la veuve qui suit immédiatement[1]. Mais alors quel degré d'étourderie ne prête-t-on pas à l'évangéliste! — Une autre omission très instructive est celle de la parole Marc II, 27 : « Le sabbat a été fait pour l'homme, et non l'homme pour le sabbat, » dans la scène correspondante de Matthieu (XII, 1-8). Matthieu serait-il en cela guidé par un préjugé légal? Mais il aurait dû retrancher aussi les mots suivants : « Le Fils de l'homme est maître même du sabbat[2]. » Et élèvera-t-on le même soupçon contre Luc, qui fait le même retranchement? Le ch. XV de Matthieu ne sape pas moins que Marc (ch. VII) tout le lévitisme par la base. Évidemment donc le récit de Matth. XII est puisé à une autre source que le II[e] évangile; ce qui n'empêche

de la belle-mère de Pierre, qui dans Marc se rattache étroitement à la visite à la synagogue.

[1] Cela revient à peu près à ce que dit *Wernle* (p. 126) : que dans Marc ce récit se rattache à la parole contre les scribes, qui « dévorent les maisons des veuves; » dans Matthieu, après le long discours et la terrible prophétie qui le termine (XXIII, fin), l'occasion de cette petite anecdote est perdue.

[2] A entendre *O. Holtzmann* (*Leben Jesu*, p. 19), Matthieu aurait retranché la première de ces deux paroles parce qu'elle contredisait la Genèse, qui dit (II, 2. 3) que Dieu a institué le sabbat pour lui-même (et non pour l'homme). Comme si l'A. T. ne relevait pas déjà le but philanthropique du sabbat (Deut. V, 13)!

pas que l'on n'y trouve aussi de ces ressemblances littérales qui sont aux yeux de la critique la preuve irréfutable d'une dépendance littéraire.

2° La différence étonnante de *style* qui distingue les deux écrits. Marc est naïf jusqu'à la gaucherie, lourd, prolixe, souvent hébraïsant ; Matthieu a une langue ferme, concise, d'une vigueur lapidaire, et purement grecque. Ces caractères se maintiennent d'un bout à l'autre des deux écrits. Si le second a été calqué sur le premier, il faudrait que son auteur se fût proposé expressément de recouvrir d'un meilleur vêtement l'histoire maladroitement habillée par Marc. Mais le maladroit, ce serait lui-même, qui aurait gâté son modèle en en faisant disparaître les meilleures beautés. Que l'on compare dans les deux évangiles des récits comme ceux du paralytique de Capernaüm, du démoniaque de Gadara, de l'enfant lunatique ou du jeune homme riche, et que l'on dise si un homme doué de quelque tact aurait pu enlever ainsi sciemment tout le lustre des récits de Marc, pour les présenter sous la forme d'un extrait dépourvu de vie et de couleur locale, tel que nous le trouvons chez Matthieu !

B. *Matthieu a-t-il été composé au moyen de Luc ?*

Cette opinion compte peu d'adhérents (*Büsching, Vogel, Witte*, *Schneckenburger*, *Volkmar* et quelques autres). Rien là d'étonnant. Quand on examine les raisons alléguées, par exemple, par *Schneckenburger*[1], on voit sur quelle faible base elle repose. Matthieu doit avoir utilisé Luc ; maintes fois, en effet, il cherche à le corriger : il transforme (XII, 9) en liaison chronologique la liaison purement logique établie par Luc (VI, 6) entre deux scènes

[1] *Beiträge zur Einl. ins N. T.*, 1832, p. 16 et suiv.

sabbatiques ; il place (XXII, 23), par pure conjecture, au même jour deux faits que Luc (XX, 27) place simplement à la suite l'un de l'autre ; il motive (XIV, 13) la retraite de Jésus au désert avec les disciples par la nouvelle de la mort du précurseur, tandis que cette retraite se rattache chez Luc (IX, 10) au retour des disciples, etc. — Mais rien ne prouve sérieusement que ce soit le récit de Luc qui ait occasionné ces particularités de celui de Matthieu.

Volkmar fonde son système de la succession des évangiles sur l'idée qu'il se fait des phases théologiques de la littérature synoptique. Mais comme cette hypothèse[1] est restée la propriété de son auteur, nous n'avons pas à nous occuper des conséquences qu'il en tire.

L'indépendance de Matthieu par rapport à Luc[2] ressort déjà avec évidence de ses récits de l'enfance, dont il ne prend pas la moindre peine pour établir l'accord avec ceux du IIIe évangile[3]. Les deux généalogies ne concordent, à partir de David, que dans deux noms. L'écrivain qui raconte dans Matthieu (VIII, 5 et suiv.) la guérison du serviteur du centenier, ne peut avoir eu sous les yeux le récit de Luc (VII, 2 et suiv.), à moins qu'il n'ait envisagé ce dernier comme un tableau de fantaisie. Il en est de même des récits du paralytique de Capernaüm et du démoniaque de Gadara. Matthieu pourrait-il parler comme il le fait de l'impénitence des *deux* malfaiteurs crucifiés avec Jésus (XXVII, 44), s'il connaissait le récit de la conversion de l'un d'eux (Luc XXIII, 39 et suiv.) ? Comprendrait-on de sa part

[1] Voir p. 692.

[2] En voir la démonstration concluante chez *Wernle*, *Synopt. Frage*, p. 40 et suiv.

[3] *Wernle*, p. 43 : « Dans les récits de l'enfance, Luc et Matthieu divergent tellement que l'arbitraire seul peut admettre qu'ils se soient employés mutuellement. »

l'*omission* de l'histoire de Zachée (un péager comme lui) et celle d'un si grand nombre d'enseignements (paraboles du mauvais riche, de l'enfant prodigue, du bon Samaritain, du péager et du pharisien surtout) ? — la *transposition* de tant de paroles : l'oraison dominicale, dont l'occasion est si nettement indiquée par Luc (XI, 1), placée dans le sermon sur la montagne ; l'enseignement sur la Providence, provoqué, d'après Luc, par un incident caractéristique (XII, 13), joint par lui à ce même discours (VI, 25) ; le discours sur les pharisiens, que Luc rattache à un repas en Galilée (XI, 37), transporté à Jérusalem dans le parvis du temple (XXIII, 1-36), etc. ?[1] — la *transformation* de textes comme ceux de l'oraison dominicale, de l'institution de la Cène, des imprécations de Pierre lors de son reniement, et de tant de paroles de Jésus (par ex. paraboles des vignerons, des talents, du grand souper)[2]. C'est le cas d'appliquer les paroles de *Beyschlag* : « J'avoue que,

[1] « Matthieu, dit très bien *O. Holtzmann* (*Leben Jesu*, p. 21), ne peut avoir tiré de Luc les discours qu'il a en commun avec lui ; il n'eût pas, en ce cas, conservé une seulement des trois paraboles qu'il trouvait réunies Luc XV. » « S'il est inconcevable, dit-il encore, que Luc ait disloqué les discours de Matthieu de la façon dont nous les trouvons chez lui, il est tout aussi improbable que Matthieu ait formé lui-même ces discours, s'il avait sous les yeux le texte de ces paroles sous la forme de Luc. » — *Wernle* dit également : « Les différences dans l'arrangement des discours chez Matthieu et Luc dépassent les ressemblances. Le début (sermon sur la montagne) et la fin (discours sur la Parousie), de même les deux discours (Béelzébul, demande d'un signe) réunis en un seul morceau (Matthieu XII ; Luc XI), leur sont communs ; mais tout le reste diffère... Chacun des deux suit un principe déterminé pour le placement des discours dans la narration, et ces principes sont tout différents. » (*Synopt. Frage*, p. 44.)

[2] *Wernle* montre fort bien l'indépendance réciproque des deux évangélistes. Dans les détails du texte, « Matthieu, dit-il (p. 51-52), ne suit Luc dans aucune des corrections qu'il apporte au texte de Marc. L'indépendance des deux textes est confirmée par la comparaison de la langue. »

ni pour la parabole du festin (Mt. XXII, 1-14 ; Luc XIV, 15-24), ni pour celle des talents (Mt. XXV, 14-30 ; Luc XIX, 12-27), dont *Weiss* rapporte les deux récensions à une forme fondamentale unique, je ne puis me faire une idée d'un pareil mode de rédaction évangélique. Je ne puis croire que des chrétiens simples et fidèles, comme nos évangélistes, aient fait subir aux paroles du Sauveur, qu'ils avaient sous les yeux [selon Beyschlag, dans la source apostolique des Logia], de pareilles transformations[1]. » Ce jugement s'applique à plus forte raison au cas de Matthieu modifiant si complètement le texte de Luc qui lui servirait de base[2].

Matthieu serait-il autorisé à ces changements par une autre source qu'il avait aussi sous les yeux ? Mais le même phénomène se reproduit d'un bout à l'autre de son écrit, et c'est le compliquer inutilement que d'admettre qu'à côté de cette « autre source, » il se soit servi aussi de notre Luc, auquel il serait si constamment infidèle.

Reste la question du sermon sur la montagne. Personne ne prétendra que la forme de Matthieu ait été empruntée à celle de Luc. On la fera donc dériver encore de « l'autre source. » N'est-il pas plus simple de reconnaître l'indépendance complète de Matthieu par rapport à Luc ?

Ce résultat est confirmé par le style de chacun des deux écrits, qui a un caractère d'originalité bien marqué, dif-

[1] *Studien und Kritiken*, 1881, p. 580. Beyschlag dit encore non moins sensément (p. 582): « D'après ce procédé critique, deux versions d'une parole de Jésus, pour ne pas être accusées de dépendre l'une de l'autre, devraient n'avoir rien de commun. Mais seraient-elles encore, en ce cas, les versions d'une même parole ? »

[2] C'est avec toute raison que *Beyschlag* a pu dire que « l'un des résultats les plus certains de la critique, c'est que Matthieu et Luc ne se sont pas connus l'un l'autre. » (*Studien und Kritiken*, 1898, p. 83.)

fère de celui de l'autre par des termes de prédilection qui lui sont propres et ne saurait être en aucune partie un style d'emprunt.

C. *Matthieu dépend-il de Marc et de Luc réunis ?*

C'est l'opinion de plusieurs de ceux qui le font dépendre de Marc et de presque tous ceux qui le font dépendre de Luc.

Si ce qui précède est fondé, la question posée maintenant doit être *a fortiori* tranchée négativement. Il ne nous paraît donc pas nécessaire de réfuter en détail cette hypothèse, d'après laquelle on soutiendrait sans doute que, là où Matthieu s'écarte du texte de l'un des deux évangélistes qui lui servent de source, c'est en s'appuyant sur celui de l'autre. Cette solution se montrerait, croyons-nous, à l'examen, inapplicable dans le plus grand nombre des cas.

II. *Marc a-t-il été composé au moyen de Matthieu, de Luc, ou de Matthieu et Luc réunis ?*

A. *De Matthieu ?*

C'est l'opinion d'*Augustin*, des principaux commentateurs catholiques (*Hug*, *Schanz*, *Bisping*, etc.) et des protestants *Grotius*, *Mill*, *Bengel*, *Hengstenberg*, *Keil*, *Klostermann*, *Lutteroth*, *Hilgenfeld*, *Holsten*, *Haussleiter*, *Hadorn*, *Bolliger*, auxquels il faut joindre tous ceux qui ajoutent Luc à Matthieu comme seconde source de Marc ou qui l'interposent entre Matthieu et Marc (*Griesbach*, *Strauss*, *Baur*, *Anger*, *de Wette*, *Bleek*, *Delitzsch*, *Hofmann*, *Grau*, *Nösgen*, *Salmon*, etc.).

La raison principale alléguée en faveur de cette opinion est le très petit nombre de récits que Marc a en propre ; on en conclut qu'il n'est qu'un extrait des deux autres,

dans le récit desquels il a choisi ce qu'il a estimé le plus intéressant pour ses lecteurs. Il suit Matthieu jusqu'au sermon sur la montagne, qu'il ne juge pas devoir les intéresser [1]; à partir de ce moment, il suit Luc, jusqu'à ce qu'il rencontre le même obstacle, pour revenir ensuite à Matthieu.

On allègue aussi certains passages où la phrase de Marc semble être une combinaison des deux autres textes. Ainsi quand il dit I, 32 : «Le soir étant venu, lorsque le soleil fut couché,» ou I, 42 : «Aussitôt la lèpre se retira de lui et il fut purifié,» ou encore XIV, 12 : «Le premier jour des pains sans levain, où l'on immolait la Pâque,» tandis qu'on lit dans

Matthieu :	Luc :
«Le soir étant venu.» VIII, 16.	«Comme le soleil se couchait.» IV, 40.
«Aussitôt sa lèpre fut purifiée.» VIII, 3.	«Aussitôt la lèpre se retira de lui.» V, 13.
«Le premier jour des pains sans levain.» XXVI, 17.	«Le jour des pains sans levain, dans lequel il fallait immoler la Pâque.» XXII, 7.

Ces raisons sont peu solides. On ne saurait comprendre ce qui aurait engagé Marc à retrancher une foule de récits ou de discours importants que lui présentait Matthieu. Ainsi entr'autres l'histoire du centenier de Capernaüm (Mt. VIII, 5 et suiv.), dont l'omission serait d'autant plus

[1] Pourquoi pas, aussi bien que les lecteurs de Luc? Selon *Bolliger*, qui s'efforce de prouver que le rédacteur de Marc III, 13 et suiv. avait Matthieu V-VII sous les yeux, c'est le point de vue paulinien et antilégal de Marc qui lui a fait éliminer ce discours. Selon d'autres (ainsi *Wittichen*, dans les *Jahrb. für protest. Theol.*, 1879, 1), Marc contenait primitivement un sermon sur la montagne, assez semblable à la seconde moitié de Matth. V, qui a disparu par le fait que le texte de Marc a été l'objet de moins de soins que celui de Matthieu et de Luc (!).

étonnante chez Marc qu'il écrivait pour les chrétiens de Rome, que devaient particulièrement intéresser la foi d'un centurion païen et la parole de Jésus à cette occasion[1]. Le sermon sur la montagne pouvait, s'il était trop long pour les lecteurs païens, être abrégé par le retranchement de la partie anti-pharisaïque, comme chez Luc. Pourquoi encore omettre totalement les récits de l'enfance ? Si Marc visait à la brièveté, comment se fait-il que, dans une foule de cas, il est plus long que les deux autres[2]? Il en est précisément ainsi dans les exemples qui viennent d'être cités et où il semble combiner les textes de ses deux collègues, sans autre but apparent que de ne rien perdre. Et lui-même ferait fi de toute une masse de matériaux importants qu'ils renferment ! Mais il n'en est point réellement ainsi : il faut simplement reconnaître que la manière de Marc est volontiers un peu prolixe[3]. Quant aux passa-

[1] Selon *Bolliger* (p. 43, 82), le paulinien Marc ne pouvait admettre ce récit, qui glorifie la foi d'un païen, dans la première partie de son évangile (d'après la règle posée Rom. I, 16 : « Le salut au Juif premièrement »), ni même plus tard, puisque « la foi vient de ce qu'on entend, c'est-à-dire de la Parole de Dieu » (Rom. X, 17), que le centenier n'avait pas encore entendue. Cela ne soutient pas l'examen. L'histoire de la Cananéenne, dont celle du centenier est selon Bolliger une imitation (p. 16-17), suffit, quoi qu'il en dise, à réfuter cette explication.

[2] L'auteur qui écrit comme le fait Marc IV, 30, par exemple, n'est pas un homme pressé ou avare de son papier. Si l'on veut savoir qui, de Marc ou de Matthieu, ménage le temps et la place, on n'a qu'à comparer leurs récits de la mort de Jean-Baptiste (Mc. VI, 17-29 ; Mt. XIV, 3-12).

[3] Dans un petit nombre de cas, il est vrai, Marc est plus bref que Matthieu, ainsi dans l'histoire de la Cananéenne. *Bolliger* (p. 81-82) explique à tort par une intention dogmatique (voir ci-dessus, note 1) le retranchement des mots : « O femme, ta foi est grande » (Mt.) ; les mots : « A cause de cette parole, » de Marc, en sont en effet l'exact équivalent.

ges cités, XIV, 12 ne prouve évidemment rien, puisque la même forme développée se retrouve aussi dans Luc : elle a pour but d'indiquer aux lecteurs païens les deux faits qui signalaient le jour indiqué (pains sans levain, agneau immolé). I, 42 s'explique aussi fort naturellement : la lèpre était un mal à la fois physique et légal ; Marc note les deux aspects de la guérison : avec Luc, l'enlèvement du mal physique ; avec Matthieu, celui de l'impureté rituelle. De même, I, 32, la combinaison des deux termes, indiquant la fin du sabbat, prouve si peu l'emploi des deux autres par Marc, que l'on retrouve (comme le remarque *Holtzmann*) chez Luc aussi des combinaisons semblables de deux termes en apparence synonymes ; ainsi VIII, 25 : « Effrayés, ils s'étonnèrent. » Comp. les parallèles : « Ils s'étonnèrent » (Mt. VIII, 27) ; « ils furent très effrayés » (Mc. IV, 41).

Le procédé que l'on prête à Marc, passant, sous l'empire d'une sorte de logophobie, de Matthieu à Luc, puis de Luc à Matthieu, etc., est simplement ridicule. Personne ne soutiendra plus ce mode de composition, depuis que *Holtzmann* en a fait justice et a montré qu'il est en désaccord complet avec les faits [1]. Marc redoute si peu les discours, que l'on en compte jusqu'à huit plus ou moins étendus dans son court écrit (III, 23-30 ; IV, 1-32 ; VII, 1-23 ; VIII, 34-IX, 1 ; IX, 33-50 ; X, 24-31 ; XII, 1-12 ; XIII).

L'indépendance et l'originalité de Marc par rapport à notre Matthieu canonique sont aujourd'hui généralement reconnues. Il suffit de lire dans les deux évangiles le récit des débuts du ministère de Jésus en Galilée (Mc. I, 21-39 ; Mt. IV, 12-25) pour se convaincre du caractère

[1] *Synopt. Evangelien*, p. 117-120.

absolument personnel et vivant du tableau de Marc [1]. Ce caractère se retrouve d'ailleurs, nous l'avons fait voir [2], dans tout son écrit. Les traits particuliers où se révèle son originalité sont sans nombre, et il est superflu de les rappeler ici. *Bleek* et *de Wette* envisagent tous ces traits comme des enjolivements dûs à l'imagination de Marc. Il n'y a pas d'autre explication, du moment que l'on considère avec eux Marc comme composé uniquement au moyen de Matthieu et de Luc. « Cette conséquence suffirait, comme le dit *Reuss*, à réfuter leur hypothèse ; il faut dans ce cas avouer tout simplement que Marc a brodé et amplifié, » ce que Reuss ne juge pas digne de réfutation. *Klostermann* échappe à cette conséquence en admettant que Marc, travaillant sur le fond fourni par Matthieu, a inséré dans le récit de ce dernier une foule de petits traits qu'il puisait dans les récits de Pierre. Mais si Marc employait Matthieu, le style de celui-ci aurait dû déteindre sur le sien ; or, on ne retrouve pas chez lui les expressions favorites de Matthieu. Comment d'ailleurs expliquer à ce point de vue la suite si naturelle et simplement progressive des excursions de Jésus dans le tableau du ministère galiléen tracé par Marc ? Jamais il n'eût pu la dégager du double groupement systématique des miracles et des discours qui constitue chez Matthieu l'arrangement de cette partie. Enfin, que faire des nombreuses différences qui distinguent le récit de Marc de celui de Matthieu :

[1] Voir là-dessus une belle page de *Wernle* (p. 204). « Toute comparaison avec les parallèles, dit-il, fera toujours de nouveau ressortir la fraîcheur et le caractère concret du récit de Marc. Un témoin n'aurait pu raconter autrement. Combien pauvres et informes apparaissent en regard les récits parallèles de Matthieu et de Luc ! » *J. Weiss* porte un jugement analogue sur ces premiers récits de Marc (*Das älteste Evangelium*, p. 121, 141 et suiv., 149).

[2] P. 360 et suiv.

le nom de Lévi donné à l'apôtre, sans que Marc fasse remarquer qu'il s'applique au Matthieu mentionné dans sa source [1] ; la demande des fils de Zébédée, sans mention de leur mère, expressément désignée dans Mt. ; l'*unique* démoniaque de Gadara, l'*unique* aveugle de Jéricho, là où le modèle parlait de deux ; l'expulsion des vendeurs placée *au lendemain* de l'entrée à Jérusalem ? Le ton de Marc est si naïf et si détendu que l'on ne saurait lui supposer l'intention de rectifier ou de combattre un autre récit. Marc paraît aussi indépendant de Matthieu que Matthieu de Marc.

B. *De Luc ?*

C'est l'opinion de *de Wette*, *Bleek*, *Hilgenfeld*, *Köstlin*, *Keim*, *Nösgen*, *Salmon*.

[1] *Bolliger* ressuscite à ce propos la critique de tendance sous sa plus détestable forme. Il vaut la peine de résumer son développement (p. 44-45) vraiment typique. Marc substitue II, 14 le nom de Lévi à celui de Matthieu, parce que, voulant écarter l'évangile de Matthieu pour mettre le sien à la place dans les églises du monde païen, il lui importe de refuser à cet apôtre le privilège et l'autorité d'un disciple appelé (comme les trois apôtres principaux) directement par le Seigneur. Celui-ci s'appellera donc Lévi (les péagers se recrutant volontiers parmi les Lévites, privés de territoire), et son père Alphée, indication par laquelle Marc se fait valoir comme bien informé, ainsi qu'il le fait aussi en citant les noms de Jaïrus, de Bartimée, dont l'origine est d'ailleurs transparente — ou devrait l'être — pour qui sait l'araméen (Jaïrus = « Jéhova réveille ; » Bartimée = « fils de l'aveugle, » aveugle). — Mais ce « service amical » que Marc rend à Matthieu, Luc le rend à son tour à Marc, dans le but de frayer la voie à son propre évangile : il le nomme dans les Actes, mais pour le rabaisser au rang d'un simple « domestique » de Paul et de Barnabas et en faire même un « apostat » au sujet duquel les deux missionnaires ont une dispute sur laquelle il s'étend avec complaisance (XIII, 5 ; XV, 36-39) ! — Peut-on concevoir quelque chose de plus pitoyable que cette façon d'expliquer les différences entre nos évangiles par de mesquins intérêts personnels ! Voir la vérité sur les deux noms de Lévi et de Matthieu dans *Zahn*, *Einl.*, II, p. 263 et suiv.

Il y a, en effet, un rapport frappant entre les récits des débuts du ministère de Jésus à Capernaüm chez Marc (I, 21-45) et chez Luc (IV, 31-44) ; de même entre les deux récits de la fin du ministère galiléen (Mc. IX, 33-40 ; Luc IX, 46-50). Entre ces deux points extrêmes, l'arrangement des faits est le même, à peu d'exceptions près : l'une, concernant la vocation des premiers apôtres, que Marc place avant l'arrivée de Jésus à Capernaüm (I, 16 et suiv.), Luc après son premier séjour dans cette ville et sa première excursion dans le voisinage (V, 1 et suiv.) ; l'autre, relative à la visite des parents de Jésus, que Marc place après le discours apologétique et avant le discours en paraboles (III, 31 et suiv.), Luc après ce dernier et avant l'excursion à Gadara (VIII, 19 et suiv.). Il y a encore la visite à Nazareth, placée par Luc tout au commencement (IV, 16 et suiv.), par Marc beaucoup plus tard (VI, 1-6). Mais il est possible qu'il ne s'agisse pas du même fait. En tous cas, le plan du tableau du ministère galiléen chez Luc et chez Marc est tout différent : chez Marc, une série d'excursions toujours plus lointaines, ayant Capernaüm pour centre [1] ; chez Luc, l'accroissement de l'œuvre de Jésus en elle-même, jalonné par le développement graduel de ses collaborateurs, que de croyants il fait disciples, de disciples apôtres, d'apôtres missionnaires effectifs ; il leur adjoint ensuite soixante-dix évangélistes, pour finir par les envoyer dans le monde entier [2]. Ce type de développement appartient à un tout autre domaine que celui de Marc ; les deux évangélistes sont indépendants l'un de l'autre quant à leur plan général. Quant à l'arrangement semblable des récits, les dé-

[1] Voir p. 353-355 et 724.

[2] Voir V, 1-11 ; VI, 12-16 ; IX, 1-6 ; X, 1-20 ; XXIV, 46-49 (Act. I, 8), et p. 461 et suiv. ; 565, note.

placements, si peu nombreux qu'ils soient, permettent difficilement de penser à une dépendance immédiate ; cette conformité doit donc être expliquée par une autre cause.

Si Marc dépendait de Luc, il n'eût sans doute pas passé entièrement sous silence les récits de la naissance et de l'enfance. Ici, dit *Reuss*, l'omission faite de propos délibéré équivaudrait presque à un rejet. On peut dire la même chose de l'omission du récit du centenier de Capernaüm (Luc VII, 2 et suiv.) [1].

Nous avons déjà relevé, dans le récit de la première scène sabbatique (VI, 1 et suiv.), l'omission chez Luc comme chez Matthieu de la parole : « Le sabbat a été fait pour l'homme, etc. » (Marc II, 27). Si Luc était la source de Marc, il faudrait admettre ou que celui-ci l'a inventée lui-même, ou qu'il l'a empruntée à une autre source, dans laquelle évidemment cette parole ne se trouvait pas seule ; et dans ce cas, le récit tout entier provient de la source, et non de Luc. Et pourtant la ressemblance des textes est la même dans ce récit que dans tous les autres où l'on conclut à une dépendance littéraire.

Après avoir rapporté la parabole du grain de sénevé (IV, 30-32), Marc ne mentionne point celle du levain, qui dans Matthieu (XIII, 33) et Luc (XIII, 20. 21) forme une paire indissoluble avec l'autre. S'il eût tiré la première de Luc, eût-il oublié la seconde ? Il place celle du grain de sénevé dans la première journée de l'enseignement en paraboles, tandis que Luc lui assigne, ainsi qu'à celle du levain, une tout autre situation (XIII, 18 et suiv.). En pourrait-il être ainsi, si Marc puisait dans Luc ?

Marc omet, comme Matthieu, le récit de voyage qui rem-

[1] Voir p. 749-750.

plit toute une partie de Luc (IX, 51-XVIII, 14). Non seulement ce trait important disparaît de son cadre, mais les nombreux et importants enseignements que renferment ces chapitres de Luc manquent tout à fait chez lui, tandis que Matthieu en a réuni la plus grande partie dans les grands discours que l'on connaît. Cela pourrait s'expliquer, s'il ne s'agissait que d'enseignements relatifs au pharisaïsme et à la loi, comme Matth. V. Mais pourquoi retrancher des discours d'une portée humaine et universelle, comme ceux sur la Providence (Luc XII, 22-31), sur la prière (XI, 1-13), — y compris l'oraison dominicale, — sur le détachement des richesses (XII, 33-40), ou les trois paraboles de la grâce (ch. XV) et celle du grand souper (XIV, 15-24) ? Dire que Marc recherche la brièveté, ce n'est pas répondre sérieusement [1].

Remarquons enfin que Luc omet complètement le récit de la grande séance du sanhédrin chez Caïphe, dans laquelle a été prononcée la condamnation capitale de Jésus ; ce n'est donc pas à lui que Marc peut avoir emprunté ce récit si important, qui concorde avec celui de Matthieu. *Reuss* constate que, dans l'histoire de la Passion, il y a au plus quatre versets parallèles entre Luc et Marc, et il fait observer une série de différences entre les deux récits, qui, selon lui, ne permettent pas de penser que l'un ait utilisé l'autre.

De tout cela nous concluons que Marc n'a pas plus écrit dans la dépendance de Luc que dans celle de Matthieu. Son style, d'ailleurs, plein de fraîcheur et de naïve originalité, malgré sa prolixité, est bien à lui, à lui seul, et cela uniformément d'un bout à l'autre de son écrit ; ce trait ne permet pas plus de le faire dépendre de Luc que de Matthieu.

[1] Voir p. 750.

C. *De Matthieu et de Luc réunis ?*

C'est proprement ici que se placerait l'examen de l'hypothèse de *Griesbach*, dont nous avons déjà dû parler plus haut, en réfutant l'un des arguments par lesquels on a voulu démontrer la dépendance de Marc par rapport à Matthieu.

Quant à la construction de *Baur*, qui faisait de Marc le pacificateur du conflit religieux entre Luc et Matthieu, elle est tombée avec tout son système sur les synoptiques.

III. *Luc a-t-il été composé au moyen de Matthieu ou de Marc, ou des deux réunis ?*

C'est l'opinion de plusieurs, qui placent Matthieu en tête des trois en le faisant suivre de Luc, tandis que d'autres interposent Marc entre les deux et que d'autres enfin placent Marc en tête et Matthieu entre les deux autres (*Grotius*, *Bengel*, *Hug*, *Bisping*, *Hilgenfeld*, *Klostermann*, *Ritschl*, *Wendt*, *Simons*, *Holtzmann* actuellement).

A. *De Matthieu ?*

Aux raisons ordinaires, les ressemblances littérales, un choix semblable de récits, avec séries identiques, s'ajoutent ici, selon *Köstlin* et *Simons*, d'abord plusieurs allusions positives à Matthieu dans le prologue de Luc. Selon eux, en effet, en disant « qu'il s'est informé de toutes choses, depuis le commencement, avec exactitude » (ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς), et qu'il se propose de raconter par ordre (καθεξῆς), afin que Théophile connaisse la vérité réelle de cette histoire, Luc fait allusion par chacun de ces termes aux lacunes de ceux qui l'ont devancé, spécialement de Matthieu. « Depuis le commencement » : Mat-

thieu ne remonte pas jusqu'à la naissance de Jean-Baptiste ; « avec exactitude » : Matthieu raconte en formant des groupes selon les matières ; il n'indique pas exactement les situations ; « par ordre » : Matthieu ne donne pas avec soin les indications chronologiques et géographiques et n'observe pas la continuité de l'histoire ; « la vérité, » le sens réel des faits : Matthieu, à bien des égards, est encore le représentant de la conscience judéo-chrétienne ; il fait de l'Evangile la loi nouvelle. Sous tous ces rapports, Luc, selon ces critiques, prétend le corriger. Notre Matthieu se trouvait donc parmi ces écrits nombreux qu'il mentionne. — Mais ces allusions à Matthieu sont-elles réelles ? Luc distingue (v. 1 et 2) entre les auteurs des narrations dont il parle et les témoins apostoliques qui leur ont transmis les faits et les ont, les premiers, racontés dans les églises. Si donc à ses yeux l'auteur de Matthieu était du nombre des premiers, il n'était pas parmi les seconds, c'est-à-dire qu'aux yeux de Luc, cet écrit n'était point de l'apôtre. Or, en cela, Luc serait en désaccord avec toute l'Eglise primitive. Il est vrai que, d'après celle-ci (Papias entr'autres), c'est un écrit hébreu, les Logia, et non notre Matthieu grec, qui est apostolique. Or, c'est de l'évangile grec que parle Luc. Mais celui-ci, reposant sur l'original hébreu, est couvert par son autorité apostolique et ne peut en être distingué sous ce point de vue ; il ne devait donc pas être au nombre des écrits des πολλοί dont parle Luc. La justesse des applications que l'on fait à Matthieu des expressions de Luc, est d'ailleurs fort discutable ; rien ne force à y voir des allusions à Matthieu plutôt qu'à tout autre écrit, et à nos yeux, tout ingénieuses qu'elles soient, elles sont imaginaires.

La question de savoir si l'écrit de Luc repose sur celui

de Matthieu doit se résoudre par des raisons plus solides, par des faits positifs.

Les ressemblances littérales que l'on allègue existent sans aucun doute. Comp., par exemple, Luc III, 7-9 ; Mt. III, 7-10 ; — Luc VII, 24-28 ; Mt. XI, 7-11 ; — Luc IX, 23-27 ; Mt. XVI, 24-28. — Mais en même temps quelles différences dans ces morceaux ! Dans Luc III le discours de Jean s'adresse aux foules, dans Mt. III aux pharisiens et aux sadducéens ; il renferme chez Luc (10-14) toute une partie étrangère à Matthieu (conseils à diverses classes d'auditeurs) : Luc a-t-il inventé cette partie, ou l'a-t-il trouvée dans sa source ? En ce cas celle-ci ne saurait être Matthieu, et comme elle ne pouvait contenir seulement les éléments du discours propre à Luc, mais devait évidemment le rapporter en entier, c'est d'elle, et non de Matthieu, que Luc doit en avoir tiré aussi la première partie, en dépit de la ressemblance littérale qu'elle présente avec le texte du I[er] évangile. — Dans le discours sur Jean-Baptiste (Luc VII ; Mt. XI), à côté de termes identiques, on rencontre tout à coup des changements d'expression dont on ne peut se rendre compte : ainsi, au lieu de « ceux qui portent des habits luxueux » (οἱ τὰ μαλακὰ φοροῦντες), Luc écrit : « ceux qui se vêtent magnifiquement et qui vivent dans les délices » (οἱ ἐν ἱματισμῷ ἐνδόξῳ καὶ τρυφῇ ὑπάρχοντες). Plus loin, nous rencontrons deux versets (29-30) dont il n'y a pas trace chez Matthieu et qui, à moins d'être de l'invention de Luc, doivent avoir été puisés à une source toute différente, où ils ne pouvaient se trouver isolés du contexte qu'il reproduit. — L'exhortation au renoncement (Luc IX ; Mt. XVI) est adressée chez Luc *à tous* (πρὸς πάντας), chez Matthieu *aux disciples* (τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ).. Mt. dit : « ... s'il perd son âme, ou que donnera l'homme en échange (ἀντάλλαγμα) de

son âme ? » Luc dit : « ... s'il se détruit ou se perd lui-même ? » Quel arbitraire, si cette forme si différente n'est pas tirée d'une autre récension !

Certaines séries de récits se retrouvent les mêmes dans les deux narrations. Mais les déplacements de faits et de paroles sont plus considérables encore et permettent difficilement d'admettre une dépendance directe. La guérison du lépreux, placée par Matthieu après le sermon sur la montagne (VIII, 1-4), l'est chez Luc beaucoup plus tôt (V, 12-14), au cours de l'excursion qui suivit le premier sabbat à Capernaüm. La vocation des premiers disciples est placée chez Mt. (IV, 18-22) avant l'arrivée à Capernaüm, chez Luc (V, 1 et suiv.) à la suite du premier séjour dans cette ville. La guérison du paralytique suit chez Mt. le retour de Gadara (IX, 1 et suiv.), tandis qu'elle se trouve chez Luc trois chapitres avant ce retour (V, 17 et suiv.; VIII, 40). La vocation du péager Matthieu (ou Lévi) suit immédiatement chez Luc le premier retour à Capernaüm (V, 27) ; chez Mt., elle est placée beaucoup plus tardivement, après le retour de Gadara (IX, 9).

Le choix des faits est le même, pour un grand nombre d'entre eux, sans doute ; mais que de faits rapportés par Luc, qui manquent dans Matthieu et supposent de tout autres sources [1].

Quant aux faits qu'ils ont en commun, que de différences de fond et de forme !

Reprenons, d'entre la soixantaine de passages que compare *Simons*, quelques exemples qui donneront une idée de sa façon de procéder.

Dans le récit de la *tentation* (Mt. IV ; Luc IV), Luc dépend de Matthieu, dit-il, comme le prouvent les traits

[1] Voir p. 746.

communs à tous deux, mais étrangers à Marc : διάβολος (au lieu de σατανᾶς) et les quarante jours de jeûne ; à quoi il faut ajouter l'omission des bêtes sauvages[1]. Mais *Simons* se tait sur les différences : Luc faisant commencer la tentation avec les quarante jours, renversant l'ordre des deux dernières tentations, concluant tout autrement que Mt. (comp. Luc v. 13 et Mt. v. 11). Ces différences, plus sérieuses que les ressemblances, ne rendent-elles pas plus que douteuse la dépendance de Luc, fondée sur celles-ci ?

La *visite à Nazareth* (Luc IV ; Mt. XIII) est présentée comme une « preuve incontestable » de l'emploi de Matthieu par Luc. Marc faisait revenir Jésus directement de la Judée au lac de Génézareth (I, 14-16). Matthieu lui fait faire le détour par Nazareth (IV, 12-13). C'est ce qui a permis à Luc de placer ici la visite à Nazareth, afin de donner à cette occasion le programme de son évangile paulinien. Cette preuve est loin d'être décisive. Pourquoi Luc, racontant le retour de Jésus en Galilée et ses premières prédications dans la contrée (IV, 14-15), n'aurait-il pas mentionné parmi celle-ci la prédication à Nazareth, sans que ce fût sous l'influence de Matthieu? Ce qui prouve qu'il ne suit pas ici ce dernier, c'est que Jésus fait allusion chez lui à des miracles opérés à Capernaüm, où il devait donc avoir déjà séjourné (v. 23), tandis que chez Matthieu la visite à Nazareth est antérieure à sa première arrivée à Capernaüm. — La dépendance de Luc est confirmée, selon *Simons*, par les détails du texte : la

[1] Le bref récit de Marc reproduit quelques réminiscences historiques ; Matthieu le combine avec un passage parallèle des Logia ; Luc de même, en usant de Matthieu. Simons relève encore le ἤγετο que Luc substitue au ἐκβάλλει de Marc, comme Matth. y substitue ἀνήχθη. Cela n'est pas précisément une preuve que ce dernier soit sa source !

substitution de ὑπέστρεψεν au ἦλθεν de Marc (I, 14), provoquée par le ἀνεχώρησεν de Matth. (IV, 12) ; — c'est ce qu'on peut réellement lire dans Simons (p. 28) ; — la parole : « N'est-ce pas ici le fils de Joseph ? » (Luc IV, 22), reproduction de la parole semblable des gens de Nazareth dans Matth. (XIII, 55). Mais il ne faudrait pas oublier que Matth. dit : « le fils du charpentier[1], » ce qui est assez différent pour exclure la dépendance prétendue, si faiblement établie.

D'où Luc a-t-il le récit du *centenier de Capernaüm* (Luc VII, 1 et suiv. ; Mt. VIII, 5 et suiv.), qui manque dans Marc ? Il ne peut, dit-on, l'avoir tiré que de Matthieu. Ce qui le prouve, c'est cette introduction : « Lorsqu'il eut achevé de prononcer ces paroles aux oreilles du peuple » (VII, 1), « paraphrase littérale » de Mt. VII, 28 : « Et il arriva que, lorsque Jésus eut achevé ces discours. » Mais le texte de Luc renferme un hébraïsme que n'a pas Matthieu[2], dont la phrase n'a d'ailleurs pas un seul terme commun avec celle de Luc. Puis, que fait-on de la différence des deux récits, que nous avons déjà rappelée (p.745) ? Mt. décrit le malade comme « paralysé, torturé de douleurs ; » Luc le dit « prêt à mourir » et ajoute ce trait : « très cher à son maître. » Dans Mt., le centenier vient lui-même présenter sa demande ; chez Luc, il envoie des anciens juifs, qui font son éloge : « il aime notre nation et il nous a bâti une synagogue. » A l'approche de Jésus, nouvelle ambassade des amis du centenier, qui le prient de sa part de ne pas entrer chez lui et de ne point se déranger, mais de dire seulement une parole de guérison. Il dit expressément : « Je ne me suis pas jugé digne de

[1] Marc, différant encore plus de Luc, dit : « le charpentier, le fils de Marie » (VI, 3).

[2] Voir p. 771, note 1.

venir vers toi. » Comp. Mt. v. 5 : προσῆλθεν αὐτῷ ἑκατόνταρχος. Si Luc puise ce récit dans Matthieu, quel romancier n'est-il pas ! La copie devient même une formelle contradiction du modèle (Mt. v. 5-13 ; Luc v. 3. 6. 10). D'autre part, les ressemblances littérales ne manquent pas ; comp. Mt. v. 8. 9 et Luc v. 6b-8. Ce récit ne se trouvant pas dans Marc, ce ne peut être sur l'autorité de ce dernier que Luc aurait complété et rectifié Matthieu. A cet exemple, l'un des plus saillants sans doute, on en pourrait ajouter une foule d'autres.

Dans le récit de la *vocation de l'apôtre Matthieu* (Mt. IX, 9), on pourrait comprendre que l'auteur du premier évangile eût substitué au nom de Lévi celui de Matthieu, sous lequel cet apôtre était connu dans l'Eglise, mais non pas que Luc (V, 27), substituant (d'après Marc, sans doute) Lévi à Matthieu, n'eût pas fait remarquer par un mot qu'il s'agissait du même personnage, appelé primitivement Lévi.

Dans celui de la *transfiguration* (Luc IX ; Mt. XVII), *Simons* note avec *Weiss* quelques ressemblances entre les deux évangiles : la description analogue du changement qui s'opère en Jésus ; l'omission de la comparaison du foulon ; Moïse placé avant Elie ; les termes εἶπεν (Mc. : λέγει), ἐφοβήθησαν (Mc. : ἔκφοβοι ἐγένοντο), et d'autres légères coïncidences qui prouveraient la dépendance de Luc à l'égard de Matthieu. En échange, pas un mot des traits qui attestent bien plus sûrement son indépendance : Luc place l'événement « environ huit jours après » (IX, 28), Mt. (avec Mc.) « six jours après » (XVII, 1) les discours qui précèdent dans les deux évangiles. Correction puérile, si c'en est une. Luc fait monter Jésus sur la montagne « pour prier » (προσεύξασθαι), but dont Matthieu ne dit mot ; il mentionne seul le sommeil et le réveil des

disciples, qui expliquent la demande absurde de Pierre ; seul aussi, il indique le sujet de l'entretien de Jésus avec Moïse et Elie, détail d'où ressort la vraie sublimité de la scène ; enfin, il cite la parole divine sous la forme : « C'est ici mon Fils, *l'élu* (ὁ ἐκλελεγμένος), » très différente de celle de Matthieu : « ... le bien-aimé (ὁ ἀγαπητός), en qui j'ai mis mon bon plaisir. » Ces traits particuliers, si dignes de remarque, ne peuvent s'expliquer par l'emploi de Marc, à qui ils sont aussi étrangers qu'à Matthieu. Si Luc en était simplement l'inventeur, il faudrait désespérer de son sérieux ; s'il les puise dans une autre source, ils ne pouvaient s'y trouver isolés, mais devaient faire partie d'un récit complet.

Est-ce de son chef que Luc ne parle que d'*un* démoniaque à Gadara et d'*un* aveugle à Jéricho, tandis que Matthieu parle chaque fois de deux, et qu'il place la guérison de l'aveugle à l'entrée, tandis que Matthieu la place à la sortie de la ville (Luc XVIII, 35 ; Mt. XX, 29. 30) ? L'histoire de Zachée, que Luc rapporte seul, immédiatement après, et qui se rattache à cette visite à Jéricho, ne prouve-t-elle pas, une fois de plus, qu'il use d'une autre source que Matthieu ?

Ce ne sont pas les quelques coïncidences d'expressions ou même de phrases qui peuvent compenser de telles différences dans l'exposé des faits[1]. Quant aux récits de la naissance et de l'enfance, Luc a évidemment suivi une autre tradition que celle de Matthieu ; s'il eût connu

[1] *Jülicher* se prononce dans le même sens et conclut au non emploi de Matthieu par Luc. « Les coïncidences entre les deux évangélistes, dit-il, en dehors de ce qu'ils ont emprunté à une source commune, ne consistent qu'en détails sans importance auxquels ils pouvaient arriver indépendamment l'un de l'autre ; les tournures caractéristiques de Matthieu ne se retrouvent pas dans Luc. » (*Einl.*, 3e-4e éd., p. 289).

celle-ci, il eût cherché à la mettre en relation avec la sienne. On ne comprend pas qu'en face de la divergence totale des deux récits, *Simons* puisse citer comme preuve de dépendance littéraire l'analogie entre Mt. I, 21[a] et Luc I, 31 ; c'est là vraiment couler le moucheron et avaler le chameau. — Il en est de même des récits de la résurrection. Ce sont deux traditions différentes, dit Simons. Mais, si Luc a connu la narration de Matthieu, il n'a pu, en rédigeant la sienne comme il l'a fait, qu'avoir l'intention de nier la première ; autrement, un mot suffisait pour les raccorder[1].

Des divergences plus grandes encore et d'une portée plus grave existent entre les paroles de Jésus telles qu'elles sont rapportées dans les deux écrits. Et d'abord certaines modifications du texte. Mt. XII, 28 fait dire à Jésus : « Si je chasse les démons par l'Esprit de Dieu, » Luc (XI, 20) : « par le doigt de Dieu. » Jésus dit aux disciples chez Mt. (VIII, 26) : « Pourquoi êtes-vous lâches, gens de peu de foi ? » chez Luc (VIII, 25) : « Où est votre foi ? » Chez celui-ci (VIII, 8) la semence produit « du fruit au centuple ; » chez Mt. (XIII, 8) elle produit, « un grain cent, un autre soixante, un autre trente. » Jésus dit dans Luc (XI, 40) : « Insensés, celui qui a fait le dehors n'a-t-il pas fait aussi le dedans ? » Dans Mt. (XXIII, 26) : « Pharisien

[1] Comp. *B. Weiss* (*Einl.*, 3e éd., p. 518) : « Les récits de l'enfance comme ceux de la résurrection dans les deux évangiles s'excluent mutuellement. Connaissant Mt. II, il était impossible d'écrire Luc II. 39 ; connaissant par le Ier évangile les apparitions en Galilée, on ne pouvait les exclure par Luc XXIV, 49. » *Beyschlag* dit de même : « Si Luc avait connu Mt. II, il n'eût pu faire retourner après 40 jours la sainte famille à Nazareth. Ou bien il faudrait que l'un eût envisagé l'autre comme un écrivain indigne de confiance, et alors, il ne s'en fût certainement pas servi dans d'autres parties, comme on l'admet. » (*Leben Jesu*, 4e éd., I, p. 81).

aveugle, purifie premièrement le dedans de la coupe, afin que le dehors soit pur ! » Le sens est le même, j'en conviens. Mais, précisément pour cette raison, ces modifications feraient, s'il y avait copie, l'effet d'un caprice quelque peu profane. Or les cas de ce genre sont sans nombre.

Il est aisé de comprendre, au contraire, que les deux évangélistes, écrivant indépendamment l'un de l'autre, formulent chacun les paroles de Jésus dans la forme sous laquelle il les a reçues ou sous laquelle elles se sont gravées dans sa mémoire.

Mais nous rencontrons des modifications plus graves que ces simples changements de termes. D'après *Simons*, Luc aurait travaillé son sermon sur la montagne sur celui de Matthieu. Il aurait donc réduit arbitrairement à quatre les sept béatitudes et ajouté de sa propre invention les quatre *malheur !* qui suivent. On comprendrait qu'il eût retranché pour ses lecteurs païens les antithèses de Mt. V et qu'il eût écrit : « A celui qui te prend le manteau, donne aussi l'habit » (VI, 29), ordre qui paraît plus logique que celui de Mt. : « Si l'on te prend l'habit, donne aussi le manteau » (V, 40). Mais comment introduit-il dans son discours, VI, 39. 40, deux paroles placées par Matthieu dans des contextes tout différents (XV, 14 et X, 24), et qui y ont une tout autre portée ? N'est-il pas évident qu'il puise à une autre source, où ces paroles étaient déjà réunies[1] ?

[1] Remarquons que, si les exégètes ont ici reproché à Luc un défaut de continuité, c'est purement leur inintelligence qui en est cause. Le lien logique est au contraire excellent entre ces deux versets et le reste du passage : « Ne jugez pas, dit Jésus, comme les pharisiens. Aveugles qu'ils sont, ces orgueilleux maîtres entraînent leurs disciples dans la fosse où ils se précipitent eux-mêmes. Car les disciples ne sauraient valoir mieux que les maîtres qui les forment. » Habileté singulière que celle de Luc, allant cueillir de son chef ces deux paroles

On peut expliquer, il est vrai, bien des transpositions de paroles en les envisageant comme des corrections que Luc apporterait au texte de Matthieu, sur la foi de quelque autre source à laquelle il accorderait plus d'autorité, du moins sous ce rapport. Cette explication pourrait s'appliquer même à des paroles faisant partie des Logia apostoliques, en admettant que Luc s'était rendu compte de l'intention didactique et nullement chronologique qui a présidé à la confection de ce recueil de discours. Ainsi de la transposition de l'oraison dominicale, de la parole sur la réconciliation (Mt. V, 23-26 ; Luc XII, 58. 59) et de celle sur la Providence (Mt. VI, 25-34 ; Luc XII, 22-31). On pourrait expliquer de cette manière la transformation du sens de bien des paroles : ainsi du précepte de la réconciliation, appliqué par Mt. à la relation des hommes entre eux, par Luc à la réconciliation avec Dieu ; du tableau du démon reprenant possession de son ancien domicile, que Mt. (XII, 43-45) applique au peuple juif, Luc (XI, 24-26) aux guérisons opérées par les exorcistes juifs ; de l'image des tombeaux blanchis et de la parole sur les monuments élevés aux anciens prophètes (Mt. XXIII, 27-31 ; Luc XI, 44. 47-48), qui sont appliquées dans des sens si différents chez les deux évangélistes.

Mais ce qui paraît absolument inexplicable, ce sont certaines omissions, que Luc ne peut avoir faites à dessein. On peut comprendre son silence sur bien des faits, des miracles ou des paroles qui se lisent dans Matthieu ; mais comment expliquer celle de ces mots, dont il eût pu faire l'épigraphe de son livre : « Venez à moi, vous tous qui êtes travaillés et chargés, et vous trouverez le repos de

dans deux discours de Matthieu très éloignés l'un de l'autre, pour les insérer si adroitement dans le discours de ce même Matthieu qui lui sert ici de source !

vos âmes ... » (Mt. XI, 28 et suiv.) ? *Holtzmann* pense que Luc les a omis parce que Jésus, en finissant, parle de son joug, ce qui rappelle trop la loi. Est-ce sérieux ? N'est-ce pas chez lui (XVI, 17) qu'on lit : « Il est plus aisé que le ciel et la terre passent que de ce qu'un seul trait de la loi tombe » ? La parole de Jésus : « Le Fils de l'homme est venu pour ... donner sa vie en rançon pour beaucoup » (Mt. XX, 28 ; comp. Mc. X, 45), manque dans Luc. Est-il un mot plus paulinien que celui-là ? Même invraisemblance pour l'omission de la parole Mt. XXIV, 14 : « Cet évangile du royaume sera prêché par toute la terre, en témoignage à tous les peuples ..., » qui se retrouve Mc. XIII, 10. C'est l'universaliste Luc qui aurait passé sous silence de telles déclarations [1] ! La scène du jugement (Mt. XXV, 31 et suiv.), enfin, dont le mot central : « En vérité, je vous dis que ce que vous aurez fait à l'un de ces plus petits ..., » convient si bien au caractère de l'écrit de Luc, aurait-elle été omise par lui volontairement ? On a dit : il croyait trouver dans cette scène la justice des œuvres. Mais d'abord elle ne s'y trouve pas réellement, car les œuvres y supposent la *foi* (« à l'un de ces plus petits *d'entre mes frères* ») ; et comp., dans Luc lui-même, VI, 35 ; XI, 41 ; XII, 33 ; XIV, 12-14 ; XVI, 9, autant de paroles bien autrement compromettantes, semble-t-il, pour le paulinisme de l'évangéliste.

Reste ce qu'on a appelé la grande lacune de Luc : l'omission de tout le groupe de récits Mt. XIV, 22-XVI, 12, qui

[1] Il est remarquable que *Simons*, qui relève les moindres coïncidences de termes entre Luc et Matthieu, ne perde pas un mot sur de telles omissions. En revanche il explique celle des paraboles du trésor et de la perle par le fait qu'en bon paulinien Luc répugnait aux idées de « chercher » et de « trouver. » Mais comp. XIII, 24 !

se retrouve à peu près complet dans Mc. VI, 45-VIII, 26 (avec, en plus, les guérisons du sourd-muet et de l'aveugle de Bethsaïda). Comment expliquer l'omission de ce groupe compacte chez Luc, s'il employait Matthieu, et surtout Matthieu et Marc ? On a répondu que la parole : « Je ne suis envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël » (Mt. XV, 24), ne lui convenait pas [1]. Mais ne pouvait-il, avec la liberté qu'on lui suppose, retrancher le mot gênant et conserver le récit, qui illustre le salut des païens par la seule vertu de la foi ? — Et les autres récits ? en particulier le discours sur les purifications (XV, 1-20), où Jésus a prononcé ce mot qui sape par la base le ritualisme légal : « Ce n'est pas ce qui entre dans l'homme qui le souille ; c'est ce qui sort de sa bouche et de son cœur : voilà ce qui souille l'homme » (v. 18) [2]. — D'autres ont dit que Luc avait passé sans s'en apercevoir de la première à la seconde multiplication des pains, entre lesquelles se trouve le groupe en question [3]. Ce serait supposer qu'il usait parfois bien négligemment de ses sources, lui qui en retenait d'autre part jusqu'aux mots et aux particules. — *Reuss* et d'autres, qui font dépendre Luc uniquement de Marc, ont parlé d'un exemplaire incomplet de ce dernier, sur lequel Luc aurait travaillé [4]. C'est un expédient dont chacun peut apprécier la valeur. Mais qu'en advient-il, si Luc emploie aussi Matthieu, comme le veut *Simons ?* Un accident semblable serait-il

[1] Ainsi *Wernle*, p. 5 : « La Cananéenne ne convenait pas à l'universalisme de Luc. »

[2] *Wernle* se borne à dire : « Ce discours n'offrait pas d'intérêt pour les lecteurs de Luc. » Il nous semble au contraire qu'il en avait un très grand pour eux !

[3] Ainsi encore *O. Holtzmann (Leben Jesu,* p. 18).

[4] Selon *Soltau (Unsere Evangelien,* p. 83) et d'autres, le morceau manquait primitivement dans Marc.

aussi arrivé à l'exemplaire de Matthieu ? Ce serait de la malchance !

En considérant sérieusement de telles omissions, on arrive à la conviction que le Matthieu canonique n'a point été connu de Luc, ni employé par lui[1]. Pas même de mémoire, car c'est dans cette supposition que se réfugient à cette heure ceux qui enseignent la dépendance des synoptiques entre eux (*Reuss*, *Réville*, *Weiss*, *Simons*, *Holtzmann*, etc.). Il y a là une singulière inconséquence. Le même homme doit, d'un côté, à la suite d'une lecture répétée, avoir retenu presque à la lettre des passages entiers et reproduit jusqu'aux expressions et aux formes de langage les plus minutieuses, et, de l'autre, avoir commis des manques de mémoire aussi étonnants et aussi nombreux que ceux que nous venons de signaler. Est-ce admissible ?

Un dernier trait doit être signalé. Ce sont les araméismes nombreux, qui frappent d'autant plus chez Luc que les morceaux où on les rencontre alternent avec d'autres où règne le grec le plus pur, mais pour reprendre toujours de nouveau et accompagner la narration depuis les récits de l'enfance jusqu'à ceux de la résurrection[2]. On constate également que, dans les passages parallèles, Mat-

[1] C'est le résultat de l'étude très approfondie que *Wernle* a consacrée aux rapports de Matthieu et de Luc (*Synopt. Frage*, p. 40-80). Il conclut ainsi (p. 80) : « La comparaison de Luc et Matth., quant au contenu, à l'arrangement et au texte, prouve que Matth. ne peut avoir été au nombre des sources de Luc. Luc n'a pas connu une partie des récits de Matth., n'a suivi nulle part son ordre des faits, n'a été influencé par son texte ni dans les récits provenant de Marc, ni dans les discours. Il a pris les discours qu'il a en commun avec Matth., non dans celui-ci, mais comme lui dans un recueil de discours aujourd'hui perdu. » — Voir aussi *Reuss*, *Gesch. der heil. Schr. N. T.*, § 189, 2.

[2] Voir la liste que nous avons donnée des principaux araméismes de Luc, p. 572-576.

thieu en est exempt[1]. Que conclure de là pour le rapport entre les deux écrits? Que Luc, usant de Matthieu et écrivant pour des Grecs, a introduit ces archaïsmes dans le texte de son devancier? Rien de plus invraisemblable. N'est-il pas plus simple d'admettre qu'il use, dans tout le cours de son récit, — et non pas seulement dans les récits de l'enfance, — de sources qui lui sont propres et dont une partie avait une origine judéo-chrétienne, mais nullement de l'écrit de Matthieu[2]?

On a peine à concevoir comment *Simons* peut, sur le fondement de simples ressemblances de fond ou de style entre Matthieu et Luc, formuler le résultat que nous savons, sans avoir essayé de résoudre aucune des difficultés si graves et si nombreuses qui s'y opposent. Au reste, nous n'avons encore touché qu'une des faces de son tra-

[1] Le verset qui forme la clôture du sermon sur la montagne en offre un exemple frappant. On lit Mt. VII, 28 : « Quand il eut achevé ces discours » (ὅτε ἐτέλεσεν τοὺς λόγους τούτους), et Luc VII, 1 : « Lorsqu'il eut achevé de prononcer toutes ses paroles *aux oreilles du peuple* » (ἐπειδὴ ἐπλήρωσεν πάντα τὰ ῥήματα αὐτοῦ εἰς τὰς ἀκοὰς τοῦ λαοῦ). Cette dernière forme est un pur hébraïsme. Comp., entre plusieurs passages, 1 Sam. XI, 4 (LXX) : καὶ λαλοῦσι τοὺς λόγους εἰς τὰ ὦτα τοῦ λαοῦ (*leozné haam*). La substitution d'ἀκοὰς à ὦτα montre que Luc n'a pas tiré ses termes des LXX, mais qu'il a rendu librement la forme de l'hébreu. Quant à la comparaison des deux textes évangéliques, elle exclut absolument l'idée que Luc ait tiré cette conclusion, et par conséquent le discours tout entier, de Matthieu. Comp. également le double προσέθετο πέμψαι de Luc (XX, 11. 12), là où Matthieu (comme Marc) s'exprime en excellent grec.

[2] *Simons* suppose que la conclusion contraire tient à l'idée moderne de la valeur canonique des évangiles, idée que l'on croit devoir imputer à Luc par rapport à Matthieu. Mais non : cette notion n'a joué aucun rôle dans la discussion à laquelle nous venons de nous livrer. Nous avons pu faire appel à l'honnêteté de Luc, qui, s'il est un historien sérieux, ne saurait avoir arbitrairement altéré ses sources ; nous n'avons nullement invoqué l'inspiration réelle ou prétendue qu'il aurait reconnue à Matthieu.

vail, la relation directe qu'il croit pouvoir démontrer entre Luc et Matthieu ; nous aurons à y revenir pour l'ensemble du point de vue sur la littérature évangélique.

B. *Luc a-t-il été composé sous l'influence de Marc ?*

C'est l'opinion de *Grotius*, *Bengel*, *Hug*, *Wilke*, *Hilgenfeld*, *Reuss*, *Ritschl*, *Klostermann*, *Hofmann*, *Weiss*, *Wendt*, *Simons*, *Holtzmann*, *Jülicher*, *Zahn*, *Barth*, *Wernle*, *Soltau*, etc., en un mot de la grande majorité des critiques actuels.

Les raisons alléguées en faveur de cette hypothèse sont plus plausibles peut-être que celles avancées en faveur de toutes les hypothèses précédentes. Il y a une singulière analogie entre le récit des premiers jours à Capernaüm chez Luc (IV, 31-44) et le récit correspondant de Marc, qui a tous les caractères de la plus parfaite originalité (I, 21-45). La suite des faits du ministère galiléen chez Luc est beaucoup plus conforme à l'ordre de Marc qu'à celui de Matthieu. Ce ministère se termine chez tous deux par le même récit, celui du disciple qui chasse les démons sans accompagner Jésus (Luc IX, 49. 50 ; Mc. IX, 38-41). Après une interruption formée par le grand récit de voyage (Luc IX, 51-XVIII, 14), le récit de Luc rejoint celui de Marc en Pérée (X, 13), et tous deux marchent parallèlement jusqu'à la fin. Cependant cette conformité générale ne doit pas nous faire illusion ; elle peut être due à d'autres causes qu'une dépendance littéraire. Les divergences dans l'ordre des faits sont en effet nombreuses. Ainsi, Luc place la visite à Nazareth dans les premiers jours du ministère galiléen, avant que Jésus eût fixé sa résidence habituelle à Capernaüm (IV, 16-31). Ce n'est nullement, comme volontiers on l'affirme, une espèce de programme jeté là par l'auteur dans une intention systématique et en

dépit de toute chronologie. Après avoir promis de raconter « par ordre » (I, 3), pourrait-il dès les premiers pas démentir son programme ? Il range certainement cette visite, que Marc omet, parmi les incidents du premier pèlerinage en Galilée dont il parle sommairement dans les versets qui précèdent (IV, 14. 15). — La vocation des quatre premiers disciples précède chez Marc l'établissement à Capernaüm (I, 16-21) ; elle est placée chez Luc après le récit de la première excursion qui suivit cet établissement (IV, 44-V, 1). — La visite des parents de Jésus, que Luc place après la journée des paraboles et avant l'excursion à Gadara (VIII, 19-21), suit chez Marc (III, 21. 31-35) l'élection des Douze et précède la journée des paraboles.

Quant à la grande omission de Luc (Mc. VI, 45-VIII, 26), nous en avons déjà parlé à propos de Matthieu [1].

Dans l'histoire de la Passion et de la Résurrection, la suite des faits est à peu près la même, mais les détails des récits diffèrent complètement. Luc va jusqu'à omettre la grande séance de nuit du sanhédrin racontée par Marc et Matthieu. La conversion d'un des brigands, racontée par Luc, XXIII, 40-43, contredit ces mots de Marc : « Et *ceux qui* étaient *crucifiés* avec lui l'outrageaient aussi » (XV, 32). Trois des paroles de Jésus sur la croix, mentionnées par Luc, sont étrangères à Marc, tandis que la seule citée par celui-ci : « Mon Dieu, mon Dieu..., » ne se trouve pas chez Luc. Ces quelques traits suffisent à prouver que Luc ne tire pas de Marc son récit de la Passion. Une foule d'autres pourraient être cités.

Si Luc avait sous les yeux l'écrit de Marc, on ne comprendrait pas qu'il eût omis des paroles comme celle-ci :

[1] Voir p. 769.

« Si ta main te fait tomber dans le péché, etc. » (Mc. IX, 43-50), ou celle relative à la rançon que Jésus est venu payer pour le salut de plusieurs (X, 45), ou l'annonce de la prédication de l'Evangile à toutes les nations (XIII, 10), qui convenait si bien à son esprit universaliste et paulinien. Il est remarquable que, dans la scène sabbatique VI, 1-5, il omette cette parole rapportée dans Marc : « Le sabbat est fait pour l'homme, et non l'homme pour le sabbat, » qui est si conforme au point de vue humanitaire de Luc. Ce qui achève d'ailleurs de prouver qu'il raconte cette scène indépendamment de Marc, — malgré les ressemblances littérales des deux récits, — c'est le terme qui lui est propre de « sabbat *second-premier*. » Il a certainement trouvé cette dénomination bizarre dans sa source ; celle-ci n'était donc pas Marc. La même conclusion ressort de la multitude de formes hébraïsantes que Luc a évidemment conservées de ses sources et qui sont aussi étrangères à Marc qu'à Mathieu[1]. En général, le style des deux écrivains est si totalement différent, qu'il est difficile de supposer que l'un ait puisé ses récits chez l'autre. Que signifient, en face de ces faits, les prétendues preuves de dépendance textuelle qu'allègue *Weiss* ? Ainsi Luc VII, 14 : « Jeune homme, je te le dis, lève-toi, » proviendrait de Marc V, 41 : « Il lui dit : Petite fille, lève-toi ! » Comme si deux situations identiques n'appelaient pas naturellement la même parole ! Ou bien VII, 50 : « Ta foi t'a sauvé, va en paix, » serait tiré de Marc V, 34 : « Ma fille, ta foi t'a sauvée, va en paix. » Comme si Jésus n'avait pu s'exprimer ainsi dans deux occasions différentes, dans l'une à propos de la guérison de la maladie, dans l'autre à propos de celle du péché !

[1] Voir p. 571 et suivantes.

Luc X, 1, Jésus envoie les disciples « deux à deux. » Cette expression se retrouve dans Marc VI, 7. Mais Luc l'a si peu tirée de ce dernier que la forme grecque diffère dans les deux évangiles (Luc : ἀνὰ δύο, Mc : δύο δύο).

Weiss relève [1] certains termes de prédilection de Marc qui se retrouvent exceptionnellement dans Luc : d'où il conclut que ce dernier doit les avoir empruntés à Marc. Par exemple, l'adverbe εὐθύς, si caractéristique du récit de Marc et que Luc, qui y substitue d'ordinaire παραχρῆμα, n'a laissé subsister qu'une fois (V, 13) ; ce terme est donc ici évidemment une importation de Marc. Mais on se garde de nous dire que Luc emploie six fois ce même terme dans des passages où il n'y a pas de parallèle de Marc, ce qui ôte toute signification à l'argument. Il en est de même du verbe ὑπάγειν, que Luc évite, dit-on, et a conservé seulement XIX, 30. Or, ce verbe se trouve cinq fois en tout dans l'évangile (une fois dans un parallèle avec Marc, une fois dans un morceau où Marc a une tout autre forme, trois fois dans des textes non parallèles). On ne peut donc, pas plus que pour εὐθύς, prétendre que ce terme soit étranger à la langue de Luc et que dans ses morceaux parallèles à Marc il ne puisse être qu'un emprunt fait à celui-ci. *Weiss* cite encore : δαιμονίζεσθαι (une fois ; cinq fois dans Mc.), πνεῦμα ἀκάθαρτον (à tort, car cette expression se rencontre quatre fois chez Luc, deux fois dans les Actes), καθεύδειν, κρατεῖν, συζητεῖν, ἐκπλήσσεσθαι, etc., termes qui paraissent en effet plus fréquemment chez Marc [2], mais qui appartiennent tellement

[1] *Einl.*, p. 516.

[2] Cependant συζητεῖν (six fois chez Marc) se trouve quatre fois dans Luc et les Actes, ἐκπλήσσεσθαι (quatre fois chez Marc) trois fois dans Luc et les Actes. La fréquence d'emploi est donc à peu de choses près la même.

à la langue ordinaire qu'il est puéril de soutenir que Luc ne peut s'en être servi qu'en les empruntant ailleurs. C'est comme si l'on prétendait qu'un écrivain français qui emploie des termes courants tels que « saisir, discuter, être surpris, dormir, » doit les avoir empruntés à quelque autre auteur qui s'en sert plus fréquemment que lui.

Weiss prétend encore que certains passages de Luc, empruntés à Marc, deviennent incompréhensibles, par la relation où Luc croit devoir les mettre avec ce qui précède. Ainsi de XII, 2.10. Je ne pense pas qu'une exégèse solide ratifie ce jugement. Ce serait d'ailleurs de la part de Luc un singulier procédé que d'extraire une parole du contexte de son modèle, où elle convient, pour la transporter dans un autre, où elle n'a plus de sens. On pourrait plutôt conclure d'un pareil fait à la priorité de Luc, que Marc chercherait à corriger.

Remarquons enfin la différence du point de vue qui a présidé à la rédaction des deux écrits. Celui qui domine dans Marc est, nous l'avons vu, plus extérieur et géographique : une série d'excursions partant de Capernaüm et toujours plus lointaines, jusqu'à la dernière qui conduit Jésus à Jérusalem. Chez Luc aussi, l'activité de Jésus, toujours croissante en extension, forme la trame du récit. Mais sur ce fond du tableau on voit se dessiner un progrès d'une nature plus spirituelle. A mesure que l'œuvre croît en extension, elle croît aussi en intensité : Jésus s'adjoint des aides dont la position et le nombre grandissent avec l'œuvre elle-même. Ainsi le III^me^ évangile prélude au livre des Actes, son complément naturel, où nous voyons l'activité missionnaire, qui continue celle de Jésus, s'exercer depuis la Pentecôte, par les apôtres et l'Eglise entière, jusqu'à embrasser toute la terre. Celui

qui a conçu ce plan, ne l'avait pas emprunté au récit simple et naïf de Marc, dont on veut faire son modèle[1].

C. *Luc dépend-il de Matthieu et de Marc réunis ?*

La question paraît oiseuse, après les deux discussions précédentes. Elle ne l'est pas tout à fait cependant. C'est la spécialité du travail de *Simons*, d'avoir porté la question sur un terrain nouveau, en présentant, en partie du moins, les différences apportées par Luc aux récits qui lui sont communs avec Matthieu, comme motivées par l'emploi simultané de Marc, puis d'autres écrits encore. Cette manière de voir justifierait Luc de l'accusation de légèreté, de témérité ou de mauvaise foi, en montrant qu'il n'a si souvent contredit l'une de ses autorités (Matthieu) que pour rester fidèle à d'autres qui, dans ces cas-là, lui semblaient plus dignes de créance.

Mais, d'abord, les cas où l'on peut en appeler à Marc pour justifier les indépendances de Luc, sont fort peu nombreux en regard des différences innombrables et plus ou moins considérables que présentent les deux narrations. Comp. les récits du serviteur du centenier et de la transfiguration, dans lesquels Marc ou fait complétement défaut, ou n'explique rien parce qu'il marche entièrement avec Matthieu. Quant à l'autre autorité (les Logia) à la-

[1] On a souvent rangé Marc parmi les πολλοί dont parle Luc I, 1. Rien en soi ne s'y opposerait ; car Marc est un de ceux qui, comme dit Luc, avaient reçu la connaissance de l'histoire de Jésus, « de la bouche des témoins oculaires et des premiers prédicateurs de la Parole. » Cependant il est douteux que Luc confondît un homme tel que Marc, qui avait accompagné Pierre et appartenait lui-même aux premiers prédicateurs de la Parole, avec la foule de ces écrivains dont il parle dans son prologue. Il ne dit point d'ailleurs qu'il ait employé leurs écrits, et la question de la relation entre le sien et celui de Marc doit se résoudre par des faits, non par des suppositions.

quelle en appelle parfois Simons, nous apprécierons tout à l'heure sa valeur dans cette question[1].

Pour le moment, nous croyons pouvoir conclure de

[1] Nous nous expliquons l'impression produite par le travail de *Simons* par deux circonstances qui font sur le lecteur, sans que l'auteur ait eu aucune intention pareille, l'effet d'un trompe-l'œil :

1° Il part, comme d'un fait acquis et incontesté, de la supposition que Luc et Matthieu ont eu le texte de Marc sous les yeux ou du moins dans la mémoire ; ce qui donne aux ressemblances textuelles un air de copie et confère une valeur intentionnelle et une gravité plus considérable au moindre changement observé dans les textes de ces écrits : toute différence de ce genre prend l'aspect d'un remaniement réfléchi. Mais c'est précisément ce fait que, par les raisons indiquées plus haut, je dois contester absolument. A quelles conséquences forcées Simons n'est-il pas conduit par là d'un bout à l'autre de son travail !

2° Simons compare successivement les péricopes de Luc avec celles de Matthieu. Mais cette marche fait qu'il néglige ordinairement de tenir compte d'un des éléments les plus importants de la question : les omissions de Luc. Ainsi l'omission du précepte qui se rencontre jusqu'à deux fois dans Matthieu : « Si ton œil te fait tomber... » Peut-être chercherait-il à expliquer cette omission comme il explique celle des paraboles du trésor et de la perle ou celle du grand tableau du jugement (Matth. XXV) : le paulinien Luc répugnait aux idées de *chercher*, de *trouver* ; il n'aimait pas à voir la bienfaisance pour l'amour du Christ présentée comme condition du salut, au lieu de la simple foi en Jésus. Mais que signifie ce motif en face de paroles comme Luc XIII, 24 : « Efforcez-vous (ἀγωνίζεσθε) d'entrer par la porte étroite ; » XVI, 16 : « Dès maintenant le royaume de Dieu est annoncé et on en force l'entrée, » ou XVI, 9 : « Faites-vous avec le Mammon injuste des amis qui vous accueillent dans les tabernacles éternels » ? Et si nos évangélistes avaient agi comme on le suppose, qu'est-ce qui distinguerait leurs ouvrages des évangiles apocryphes, dont le caractère est précisément de façonner l'histoire et l'enseignement de Jésus selon les tendances de leurs auteurs ou les partis ecclésiastiques auxquels ils appartenaient ? Nos évangélistes n'ont rien cherché pour eux-mêmes ou pour leur parti. Celui qui était l'objet de leur foi et le sujet de leurs écrits absorbait tellement leur pensée qu'ils se sont entièrement effacés devant Lui. Aussi, avec son instinct de vérité, l'Eglise a-t-elle toujours distingué leurs écrits de tous les autres analogues. On ne saurait porter une plus grave atteinte à leur

cette longue étude qu'aucun des trois évangélistes ne s'est servi de l'écrit de l'autre, et que par conséquent les ressemblances si frappantes qui existent entre eux doivent s'expliquer par quelque autre moyen [1].

IV

L'hypothèse des sources communes.

Luc parle d'un grand nombre d'écrivains qui avaient rédigé avant lui les faits évangéliques d'après les narrations des apôtres. Dans cet ordre d'idées, quatre suppositions ont été émises :

On s'est représenté de nombreux petits écrits, relatant chacun quelque incident de la vie de Jésus ou quelque discours prononcé par lui. Nos évangélistes auraient librement réuni ces petits traités.

On a pensé à l'écrit primitif de Matthieu (Logia), dont parlait Papias, et qu'auraient employé Matthieu et Luc, peut-être Marc lui-même.

On a supposé l'existence d'un Marc antérieur à notre Marc canonique, et qui, avant de se transformer en ce

caractère qu'en les traitant comme l'a fait la critique moderne et en faisant de leurs livres des écrits de tendance et d'eux-mêmes des manipulateurs de l'histoire qui leur avait été transmise. C'est là le mauvais levain qui, depuis plus d'un demi-siècle, a infecté la critique, contre lequel elle a réagi, sans doute, — voir, par ex., le jugement si sobre de *Soltau* sur les prétendues tendances attribuées à nos évangiles (*Unsere Evangelien*, p. 97), — mais qui, comme le montrent l'écrit de Simons et d'autres plus récents, n'en est point encore extirpé.

[1] Je suis heureux de me rencontrer dans cette conclusion avec M. *Bovon* (*Théol. du N. T.*, I, p. 102-122), ainsi qu'avec *Beyschlag* (*Leben Jesu*, 4e éd., I, p. 84).

dernier, aurait servi de source aux deux autres synoptiques.

On a tout fait dériver d'un évangile araméen ou hébreu, tronc commun dont nos trois évangiles seraient les branches.

Enfin, plusieurs de ces hypothèses ont été combinées entre elles ; ainsi dans la théorie, aujourd'hui en faveur, des « deux sources, » l'une pour les faits (Marc ou le Proto-Marc), l'autre pour les discours (les Logia), qui seraient à la base de Matthieu et de Luc.

I. *Traités détachés.*

Ce moyen d'explication est celui que *Schleiermacher* a exposé dans son écrit sur Luc[1]. Malgré la finesse de l'analyse qu'il a donnée du troisième évangile à ce point de vue, il n'a convaincu personne. Cette explication se heurte trop directement à l'unité de manière, de style et de plan qui règne dans cet écrit. Cependant l'idée qui est à la base de cette hypothèse ne doit pas être entièrement rejetée. Schleiermacher a fort bien montré que les premiers débuts de la littérature évangélique ne furent probablement pas des écrits complets sur la vie de Jésus, mais des rédactions fragmentaires de la tradition apostolique, dues à la plume d'évangélistes désireux de fixer les récits qu'ils avaient entendus pour pouvoir les reproduire fidèlement, ou à des auditeurs qui voulaient conserver dans leur pureté et leur fraîcheur les choses qu'ils avaient reçues. Ces rédactions purent arriver dans les mains de nos évangélistes et être recueillies et utilisées par eux. Les ouvrages dont parle Luc (les « diégèses, » I, 1) étaient sans doute des assemblages de pareils petits écrits.

[1] *Ueber die Schriften des Lucas*, 1817. (Voir ci-dessus, p. 680.)

II. *Les Logia de Matthieu.*

Ce sont surtout les parties de discours communes à Matthieu et à Luc qui ont suggéré ce mode d'explication à un grand nombre de critiques (*Weisse*, *Reuss*, *Réville*, *Weizsäcker*, *Holtzmann*, *Beyschlag*, *Weiss*, *Wendt*, *G. Meyer*, *Sabatier*, *Bovon*, etc.). Nous avons parlé des Logia au point de vue de la composition de Matthieu seul dans le chapitre sur cet évangile[1]. Il y a lieu d'envisager maintenant le rôle qu'on leur fait jouer dans l'explication de la relation entre nos synoptiques.

On se représente cet écrit de trois manières différentes : ou bien comme composé uniquement des cinq grands corps de discours qui forment le trait saillant du premier évangile et se trouvent répartis dans son cadre narratif ; — ou bien comme ayant renfermé en général les discours que nous ont transmis le premier et le troisième évangile ; — ou bien comme ayant compris en outre une portion considérable des matériaux historiques conservés dans nos synoptiques. Cette dernière conception, qui est celle de *Weiss*, attribue à la source un caractère bien plus décidément narratif que la précédente : il ne s'agit plus essentiellement d'un recueil de discours. Nous en renvoyons l'examen à plus tard.

Dans la première supposition, — à laquelle je me rattache, — les Logia, écrit purement didactique, ne peuvent servir à résoudre la question synoptique, puisqu'ils se confondent avec les grands discours de l'évangile de Matthieu, duquel nous croyons avoir prouvé que Luc est indépendant[2].

[1] Voir p. 61-69, 217-226.

[2] Luc n'a pu en aucun cas tirer les discours qu'il donne des discours parallèles de Matthieu : les textes sont trop différents (voir

Dans la seconde, qui est celle de *Holtzmann* et de nombreux critiques, les Logia serviraient à expliquer tout ce que les enseignements de Jésus dans Matthieu et dans Luc renferment de commun ; ils auraient contenu en outre quelques éléments historiques, de courtes introductions telles que celles que Luc et parfois aussi Matthieu ont placées en tête des discours de Jésus. — Mais cette explication se heurte à une difficulté capitale. Si c'est Luc qui nous a transmis les Logia de Matthieu sous leur forme primitive, comment comprendre la liberté qu'a prise l'auteur du I^er^ évangile, de réunir dans de grandes compositions, souvent privées d'enchaînement logique, ces enseignements variés de Jésus qu'avaient fait naître les rencontres diverses de la vie ? Comment a-t-il pu négliger un si grand nombre d'indications historiques précieuses et surtout tant d'enseignements importants qui devaient se trouver aussi dans sa source ? Car il n'y a pas de motif pour ne pas attribuer à celle-ci le gros des enseignements renfermés dans la partie de son évangile que Luc doit avoir tirée des Logia, bien qu'un grand nombre d'entre eux ne se retrouvent pas dans Matthieu[1]. Comment se fait-il enfin que l'évangile qui a conservé la vraie forme des Logia de l'apôtre soit celui qui porte le nom de Luc, tandis que celui qui les aurait complètement transformés porte le nom d'évangile de Matthieu ?

Si, au contraire, la source renfermait ces enseignements sous la forme de grands corps de discours que nous présente Matthieu, comment comprendre que nous les

p. 765-768 et 746, note 1). S'il avait utilisé la source de celui-ci, il faudrait donc admettre qu'il l'a connue sous une forme très différente de celle que nous trouvons dans Matthieu. Et alors ce ne serait plus réellement la même source.

[1] Voir *Beyschlag*, dans les *Stud. u. Krit.*, 1881, p. 611, et passim.

retrouvions chez Luc répartis en une foule de discours et d'entretiens particuliers? Nous avons déjà signalé (p. 746) quelques-unes de ces transpositions. Comp. entre autres la place donnée à l'oraison dominicale dans le grand discours Mt. V-VII, avec le récit Luc XI, 1 et suiv., qui indique, avec un cachet de vérité incontestable, la circonstance spéciale dans laquelle Jésus l'a prononcée; — l'enseignement sur la Providence dans ce même discours (Mt. VI), avec la demande caractéristique qui d'après Luc XII, 13 en fut l'occasion; — la façon dont l'invitation à dîner chez un pharisien provoque chez Luc le grand discours de reproche prononcé par Jésus contre ce parti, ou celle dont l'apostrophe aux scribes qui s'y rattache répond à l'interruption de l'un d'entre eux (XI, 37. 45), et, en face de ces détails pris sur le vif, ce même discours, placé par Matthieu (XXIII) à Jérusalem, dans le parvis du temple[1].

Il faut choisir: la source ne peut avoir eu à la fois ces deux formes différentes, et un écrivain consciencieux ne peut avoir arbitrairement substitué l'une à l'autre. On a voulu échapper à la difficulté en supposant que les Logia araméens de Matthieu avaient été diversement remaniés

[1] « L'écrit primitif de Matthieu, dit *Reuss*, ne peut avoir été une des sources de Luc, du moins pas sous la forme que nous connaissons par le Ier évangile, car 1° il l'aurait entièrement disloquée; 2° en aurait souvent changé le texte; 3° et surtout l'aurait gravement mutilée. Des 107 versets du sermon sur la montagne, Luc en a 27 au ch. VI, 12 au ch. XI, 14 au ch. XII, 3 au ch. XIII, 1 au ch. XIV, 3 au ch. XVI, 47 nulle part. Les 40 versets du ch. X de Matth. sont dispersés chez Luc dans les ch. VI, IX, X, XII, XIV, XVII, XXI, et plusieurs laissés de côté. Ainsi des autres discours. A côté de beaucoup de coïncidences verbales, — qui ne prouvent pas nécessairement un rapport de dépendance, mais seulement la sûreté de la tradition, — les textes présentent de grandes différences, soit de teneur, soit de sens, par le changement du contexte...» *(Gesch. der heil. Schr. N. T.*, p. 204).

avant de servir de source à nos évangélistes[1], et on a allégué l'assertion de Papias : que chacun les expliquait comme il pouvait ; ce qui signifierait qu'il s'en était fait une foule de traductions qui circulaient sous des formes très diverses[2]. L'auteur du Ier évangile en aurait employé une, celui du troisième une autre. Mais on ne fait ainsi que reculer la difficulté. On n'expliquera jamais par un procédé d'interprétation ou de traduction comment d'un même écrit ont pu sortir deux formes aussi opposées que celles des enseignements de Jésus dans Luc et dans Matthieu. *Stanton* a fait observer que dans tout le sermon sur la montagne il n'y a, entre Matthieu et Luc, que deux versets identiques[3]. On cite les discours que les historiens anciens mettent dans la bouche de leurs héros. Mais comprendrait-on, demande Stanton, qu'ayant sous les yeux la relation authentique d'un certain discours, ils en eussent altéré le texte à leur gré ? C'est pourtant là ce qu'auraient fait nos évangélistes à l'égard des paroles de Jésus. Que l'historien profane se livre jusqu'à un certain point à ses propres inspirations et rapporte les faits ou les discours d'après l'idée qu'il se fait du temps et des personnes, cela se conçoit. Mais qu'un écrivain croyant use du même procédé à l'égard de faits et de paroles qui sont objets de

[1] C'est ce qu'admettent, avec des nuances et à des degrés divers, *Jülicher (Einl.*, p. 283-284), *Wernle (Synopt. Frage,* p. 231-233), *Soltau* (*Unsere Evang.*, p. 43 et suiv.), *Bovon* (*Théol. du N. T.*, I, p. 130), etc.

[2] Ainsi, par ex., *Barth (Hauptprobleme*, 2e éd., p. 14). Mais Papias ne songe certainement pas, quand il dit : « Chacun le traduisait comme il pouvait, » à des traductions *écrites*, mais aux traductions *orales* qui se faisaient dans les églises où l'araméen n'était pas compris, jusqu'au moment où fut publiée une traduction grecque de cet écrit, comme *Zahn* l'a démontré d'une façon convaincante (*Einl.*, II, p. 256, 257).

[3] *Expositor,* mars 1893, p. 190.

foi pour lui et pour ses lecteurs, cela est inadmissible. Il faut conclure de là que l'écrit apostolique des Logia n'a pu servir de source commune à Luc et à Matthieu [1].

Encore bien moins a-t-il pu servir de source à Marc, comme le suppose *Weiss* et comme a tenté de le démontrer *Titius* [2]. Car, comme le demande avec raison *Beyschlag*, serait-il concevable que Marc, ayant sous les yeux cet écrit, avec toute la richesse des enseignements de Matthieu et de Luc, en eût fait si peu d'usage ? Nous retrouvons, du reste, entre les discours de Jésus dans Marc et les parallèles de Matthieu et de Luc, des différences tout à fait analogues à celles qui nous frappent entre les rédactions de ces deux derniers [3].

[1] *Zahn* déclare comme nous inexplicables, en partant d'une source écrite commune, les différences entre des récits comme ceux du centenier de Capernaüm dans Matthieu et dans Luc. Les variations sont, dit-il, telles qu'il s'en rencontre toujours quand un fait est fréquemment reproduit de bouche, alors même que parmi les narrateurs se trouvent des témoins oculaires. Luc, dit-il encore, n'a pu changer l'ordre des tentations, s'il avait la source de Matthieu sous les yeux. Les textes concordants (par ex. dans le discours de Jean-Baptiste, Mt. III, Luc III) s'expliquent par la fidélité de la tradition, tandis que les divergences (par ex. dans les textes parallèles du sermon sur la montagne) ne sauraient s'expliquer par le besoin de corriger le style ou le fond, mais sont le fait ordinaire et inévitable de la reproduction orale (*Einl.*, II, p. 403 et 404).

[2] Voir p. 715.

[3] *Jülicher* ne conclut pas, mais est plutôt défavorable à l'emploi des Logia par Marc (*Einl.*, p. 287, 288). *Soltau* va plus loin et déclare que « tout rapport littéraire entre Marc et les Logia doit être sûrement nié » (p. 83). *Wernle* conclut de même : « L'emploi des Logia par Marc ne peut se démontrer. Marc et les Logia puisent plutôt ensemble dans la tradition orale » (p. 210, 211). Voir ci-dessus, p. 715, 716. Wernle ne croit devoir admettre de source écrite dans l'évangile de Marc que pour le discours eschatologique du ch. XIII (la « petite apocalypse » dont nous avons parlé p. 191-194). Mais, même pour ce discours, il n'est nullement nécessaire d'attribuer à Marc une source écrite (les Logia), comme l'a montré *Beyschlag* dans son tra-

Si généralement admise que soit à cette heure l'hypothèse de la source commune dite des Logia, nous nous permettons donc, avec *Hase*, *Wetzel*, *Zahn*, de la regarder comme absolument improbable.

III. *Le Proto-Marc.*

Ce qui a donné naissance à l'hypothèse d'un Marc primitif, ébauche du nôtre, c'est, d'un côté, le jugement de Papias, d'après lequel Marc n'aurait pas écrit « avec ordre, » — ce qui, dit-on, ne s'applique nullement au Marc canonique, — et, de l'autre, l'observation que Matthieu et Luc renferment bien des morceaux communs qui ne se trouvent pas aujourd'hui dans Marc et qui devaient s'y trouver précédemment, si Marc est leur source commune à tous deux. Un Marc plus ancien, supposé plus riche, explique cette anomalie. Ainsi raisonnent une partie des défenseurs de l'hypothèse du Proto-Marc. D'autres, au contraire, comme *Weizsäcker*, *Reuss*, *Jacobsen*[1], font celui-ci plus pauvre que notre Marc. Selon Reuss, toute l'histoire de la Passion y manquait, car la différence totale entre Luc et Matthieu, dans cette partie, ne permet pas d'admettre qu'ils aient puisé ici à la même source.

Le principal promoteur de l'hypothèse, celui qui en a poursuivi l'application avec la plus grande conséquence, l'ayant abandonnée, nous pourrions nous dispenser de la réfuter. Remarquons seulement qu'il a toujours été im-

vail intitulé *Die apostolische Spruchsammlung und unsere vier Evangelien* (*Stud. u. Krit.*, 1881, p. 565 et suiv.). « Nous croyons, dit-il, qu'ici aussi la provenance commune (de la bouche de Jésus) suffit pleinement à expliquer la ressemblance des textes... Le résultat qui nous paraît acquis, c'est qu'il n'y a nulle nécessité de dériver aucune des paroles de Jésus, dans Marc, du Recueil des discours de l'apôtre Matthieu » (p. 587).

[1] *Untersuchungen über die synopt. Evangelien*, p. 57-80.

possible à *Holtzmann* d'expliquer ce qui avait engagé l'auteur de notre Marc à appauvrir ainsi l'écrit de son modèle, et d'autre part que l'on ne comprendrait pas un récit de la vie de Jésus ne se terminant pas par l'histoire de la Passion. Le désaccord entre ceux qui faisaient du Proto-Marc un livre plus riche et ceux qui le faisaient plus pauvre que notre Marc, a beaucoup contribué à décréditer cette hypothèse si favorablement accueillie au premier moment, et à montrer sur quelle base incertaine elle reposait [1]. Et en effet le témoignage de Papias s'explique naturellement, si l'on admet qu'il comparait Marc avec l'ouvrage de Matthieu [2]. Les paroles du Seigneur, dispersées dans Marc, lui paraissaient reproduites sans ordre, en regard des grands enseignements des Logia où elles sont classées selon les matières. Quant à la nécessité d'attribuer au Proto-Marc ce que possèdent en commun Luc et Matthieu et qui manque dans notre Marc, elle ne repose que sur l'opinion préconçue que Marc est la source des deux autres. Contre cette opinion s'élèvent toutes les preuves que nous avons données plus haut [3].

[1] Voir la réfutation décisive qu'en a donnée *Wernle* (*Synopt. Frage*, p. 215-218) ; comp. *Soltau*, p. 30.

[2] Et non avec le IVe évangile, comme l'ont pensé *Ewald*, *Renan*, *Lightfoot*, et comme le soutiennent encore *Harnack* (*Chronol.*, p. 685, 691), *Jülicher* (p. 240) et *Wernle* (p. 207), par la raison que le jugement de Papias provient des cercles johanniques, où l'on était porté à donner raison à Jean contre les synoptiques. Voir plus haut, p. 421 et 422.

[3] Dans un travail tout récent (*Das Marcusevangelium und seine Quellen*, 1904), le licencié *R.-A. Hoffmann*, de Kœnigsberg, renouvelle d'une façon originale l'hypothèse d'un évangile primitif araméen, mise en avant sous diverses formes par *Resch* (voir plus bas), *Wellhausen*, *Nestle*, *Blass* et d'autres. Il s'agit ici d'un Proto-*Marc*, le IIe évangile étant reconnu source des deux autres. Mais il ne peut l'avoir été que sous forme *araméenne*, et non grecque, vu l'extrême divergence des textes, — pas un seul des 619 versets de Marc ne se re-

IV. *L'évangile araméen (ou galiléen) primitif.*

Ce mode d'explication, en honneur aux débuts de l'étude du problème synoptique *(Lessing, Eichhorn)*, a re-

trouve absolument identique dans les *deux* autres (p. 1), — divergence qui doit s'expliquer en grande partie par des différences de traduction. L'auteur distingue deux formes de cet évangile sémitique : l'une, plus ancienne et plus brève, qu'a employée Matthieu, destinée à des lecteurs judéo-chrétiens, a conservé plus purement le coloris juif et palestinien de la vie et des enseignements de Jésus ; l'autre, remaniement et développement de la première, a été employée par Marc et Luc ; destinée aux pagano-chrétiens d'Orient, elle trahit l'influence marquée du paulinisme. D'accord avec *J. Weiss* (voir ci-dessus, p. 717), Hoffmann n'admet pas que l'auteur de la rédaction primitive puisse être le Marc des Actes et des Colossiens,— car il a bien pu être collaborateur de Pierre, mais non de Paul, — ni qu'il ait été un témoin de la vie de Jésus, car alors « la tradition johannique, qui en tant de points complète et rectifie la tradition synoptique, resterait une énigme » (p. 642). Notre Marc canonique est la première rédaction grecque, peu amplifiée, de l'évangile sémitique ; il date encore d'avant 70 ; l'absence, dans Marc XIII, 24. de l'εὐθέως de Mt. XXIV, 29, dont la critique fait un argument décisif pour la composition de Marc après 70, ne prouve absolument rien : Marc établit au contraire un lien tout aussi et même plus étroit que Matthieu entre la ruine de Jérusalem et la Parousie (p. 536). L'auteur n'admet pas que Luc se soit servi de notre Marc. « Le texte de Marc présente, dans les morceaux parallèles, beaucoup trop de traits originaux pour que je puisse sérieusement admettre la possibilité que Luc ait connu Marc dans sa forme actuelle. Je ne puis résoudre le problème compliqué du rapport du texte de Marc à ses parallèles que par la supposition d'une source araméenne que Matthieu reproduit encore sous sa forme primitive, tandis qu'elle est employée par Luc et Marc sous une forme remaniée. Aucun des synoptiques n'a connu l'un des deux autres » (p. 9 et 10). Tout en reconnaissant que, pour une partie des discours de Luc et de Matthieu, il faut admettre — vu les coïncidences verbales — une source *grecque* commune (les Logia), l'auteur estime que pour une autre partie de ces enseignements les différences sont si grandes qu'il faut renoncer à admettre une source commune, en quelque langue que ce soit. « L'hypothèse des Logia a besoin à cet égard d'être encore revisée à fond » (p. 6-7).

Ce sont là des paroles d'or. Quant à la thèse fondamentale de l'au-

paru de nos jours dans les travaux simultanés et indépendants de *Resch* et de *Marshall*[1].

L'évangile hébreu de *Resch*, rédigé peu après la Pentecôte, ressemble beaucoup à la source apostolique de *Weiss ;* mais il comprend un plus grand nombre d'éléments narratifs, de manière à former un ouvrage évangélique complet. Il est en quelque sorte la carrière d'où nos trois synoptiques ont tiré chacun les matériaux qui leur convenaient pour l'édifice qu'ils se proposaient de construire. Marc paraît avoir le premier fait ce travail, travail soi-disant de traduction, en réalité un vrai remaniement, car d'un côté il extrait ce qui lui convient, de l'autre il se livre à une peinture de miniature à l'égard des récits qu'il utilise. L'auteur de notre Matthieu se sert d'une autre traduction, qu'il pourrait avoir faite lui-même, mais qui est plus probablement antérieure à lui. La traduction qu'a employée Luc doit avoir été semblable à celle dont s'est servi Matthieu ; elle était seulement plus paulinienne, celle-ci plus judaïsante. Ce ne sont pas seu-

teur, elle nous paraît sujette à de sérieuses objections. La tradition ne lui est pas favorable. Comment se fait-il que Papias ait parlé d'un *Matthieu* araméen primitif, tandis que l'ouvrage de Marc est pour lui évidemment un écrit grec et que l'antiquité chrétienne n'a jamais rien su d'un Proto-Marc araméen ? Les différences si grandes qui existent, quant au contenu et à la disposition, entre Marc et Luc notamment, restent inexplicables, dans cette hypothèse comme dans toute autre, en partant d'une source commune, qu'elle soit grecque ou araméenne, et les coïncidences verbales, surtout entre Matthieu et Marc, ne sauraient s'expliquer par les rencontres fortuites de traductions faites indépendamment l'une de l'autre. Enfin, rien de plus arbitraire que l'opération par laquelle on démêle les deux récensions successives de l'évangile primitif. Voir les objections très fondées de *Wernle* (*Synopt. Frage*, p. 221-223) contre le point de vue de *Blass* et le jugement que porte *Dalman* sur les essais de démontrer un original sémitique à la base de nos évangiles (*Worte Jesu*, I, p. 56 et 57).

[1] Voir p. 709-711.

lement nos évangélistes qui ont puisé dans ce grand ouvrage ; ce sont tous les écrivains du N. T. On en retrouve la trace chez Jacques, Pierre, dans l'Apocalypse, et surtout chez Paul. Bien plus : le grand nombre des paroles extra-canoniques, que l'on rencontre chez les Pères et dans les évangiles apocryphes, et que Resch a recueillies, proviennent de cet écrit. Les différences de teneur que présentent les paroles de Jésus dans les textes canoniques ou autres, s'expliquent en majeure partie par le double sens que l'on peut donner aux termes hébreux de l'original. Resch déploie dans l'application de ce moyen une érudition et une fertilité d'expédients surprenantes.

Il en est de même de la tentative de *Marshall*. Celui-ci part d'un évangile primitif en langue araméenne ou syro-chaldaïque, celle qu'a parlée Jésus, comme c'était le cas de la majorité du peuple, entre autres dans le nord de la Palestine. Resch pense, il est vrai, qu'il peut tout aussi bien avoir parlé en hébreu, surtout lorsqu'il citait l'Ancien Testament et enseignait dans les synagogues[1]. Mais la traduction *araméenne* que Marc joint à plusieurs paroles de Jésus *(Thalita koum, Epphata, Abba, Eloï, Eloï, lama sabachtani)*, ne s'explique que par l'intention de rapporter les *ipsissima verba* du Seigneur. La dernière de ces paroles entre autres eût été sans cela citée plutôt en hébreu, d'après le psaume, qu'en araméen. Il faut donc sur ce point donner raison à Marshall contre Resch. Son hypothèse est aussi beaucoup plus simple et limitée ; elle se borne à expliquer les différences de textes entre nos

[1] Selon *Resch*, Jésus a dû parler l'hébreu (modernisé) quand il enseignait d'après l'A. T., l'araméen lorsqu'il s'entretenait avec le bas peuple en Galilée, le grec avec les Juifs parlant cette langue, soit dans les villes palestiniennes, soit en Décapolis.

synoptiques par des interprétations différentes des termes de l'original araméen, en faisant intervenir les altérations par substitution, transposition ou omission de lettres, que l'antique alphabet araméen rendait plus aisées que cela ne le serait avec les nôtres. Nous citerons comme exemple le cas le plus heureux, à notre sens, qu'ait allégué Marshall. Il s'agit de la réponse de Jésus au jeune homme riche. Marc et Luc disent : « Pourquoi m'appelles-tu *bon?* » Matthieu : « Pourquoi m'interroges-tu *sur le bien ?* » Marshall montre qu'en araméen il n'y a qu'une lettre qui distingue ces deux questions : *Lema amer ath li tav* (Mc., Luc) ; — *Lema amer ath li letav* ou *lidetav* (Mt.). Si tous les exemples étaient aussi frappants que celui-ci, on serait tenté de croire à la solution proposée. Peut-être est-elle en effet applicable à un certain nombre de cas. J'en avais moi-même cité un (indiqué déjà par *Ebrard*), dans mon *Commentaire sur Luc* (à IX, 3) : Jésus dit dans Mt. et Luc : « Ne prenez rien, *pas même* un bâton ; » dans Marc (VI, 8) : « Ne prenez rien, *si ce n'est* un bâton. » La contradiction est flagrante, mais s'explique peut-être par la forme sémitique : *Ki im matté*, « car si un bâton, » ellipse fréquente en hébreu, qui peut être complétée soit par : « c'est suffisant » (Mc.), soit par : « c'est déjà trop » (Mt., Luc). Mais sur le nombre incalculable des cas de divergence entre nos synoptiques, il n'y en a qu'une très petite part que ce moyen purement philologique suffise à résoudre. Comment de deux aveugles ou de deux possédés (Mt.) arriverait-il à en faire un seul (Mc., Luc) ? Et ainsi des mille différences de faits que nous avons signalées. Marshall se voit, pour embrasser dans son explication un plus grand nombre de cas, obligé d'étendre outre mesure le sens de certains termes araméens ou de supposer des changements de lettres en

beaucoup plus grand nombre que cela n'est admissible entre la composition de l'original et la confection des copies[1]. On cite le texte de l'A. T., si rempli de fautes. Mais des siècles séparent ici les originaux des copies, tandis que pour l'évangile araméen on ne disposerait que de peu d'années. Du reste, il est peu vraisemblable, comme *Schleiermacher* l'a montré[2], que la littérature évangélique ait commencé par un grand ouvrage complet sur l'histoire de Jésus. *Holtzmann* observe lui-même, pour prouver que la forme des Logia Luc IX, 51-XVIII, 14 est plus conforme à l'écrit primitif que celle des grandes compositions de Matthieu : « A priori, il nous paraît que ce qui a dû être écrit d'abord, ce sont de courtes sentences, des maximes nettement formulées, plutôt que de longs discours dont la rédaction exige une réflexion prolongée[3]. »

Nous avons à faire valoir à peu près les mêmes motifs contre la forme donnée par *Resch* à cette hypothèse[4]. Ajoutons que, s'il avait réellement existé un ouvrage de cette dimension et d'une diffusion aussi étendue que le suppose Resch, on ne comprendrait pas qu'il eût disparu sans laisser d'autres traces de son existence. Il aurait été employé par d'innombrables écrivains, sans qu'aucun l'eût expressément cité, comme ont été mentionnés l'évangile des Hébreux ou celui des Egyptiens ! Luc lui-même, parlant des écrits des πολλοί qui ont précédé le sien, n'aurait pas donné une place spéciale à celui-ci, dont

[1] Voir les critiques de son système par les prof. *Driver* et *Allen* (*Expositor*, 1893).

[2] Voir plus haut p. 780.

[3] *Synopt. Evangelien*, p. 130.

[4] Comp. la critique de l'hypothèse de Resch, chez *Paul Ewald* (*Das Hauptproblem der Evangelienfrage*, p. 203-208) et chez *Dalman* (*Worte Jesu*, I, p. 34 et suiv.).

le rôle aurait été si grand dans la littérature évangélique et dans la composition de son propre ouvrage ! D'ailleurs, les trois synoptiques, entre lesquels nous remarquons des différences de fond si considérables, se seraient éloignés sans scrupule, même pour le fond des choses, de cette source commune, et d'autre part s'y seraient tenus assez littéralement pour qu'on pût expliquer les divergences qui les séparent par une simple différence dans le sens de quelques termes. L'impossibilité que nous avons reconnue de faire dépendre des Logia les deux formes d'enseignement que nous trouvons dans Matthieu et dans Luc existe également à l'égard de cet évangile hébreu ; et, s'il a paru difficile d'expliquer les abréviations opérées par notre Marc canonique sur un Proto-Marc beaucoup plus riche, à plus forte raison le sera-t-il d'expliquer le maigre extrait fait par Marc de l'évangile de Resch, infiniment plus riche encore. Comme l'a dit *Jülicher*[1] en parlant de l'hypothèse de ce savant, il se trouverait que Marc, Matthieu et Luc auraient maltraité chacun à son gré cet ouvrage d'une importance capitale, cette γραφή.

Quant aux citations que prétend en trouver Resch dans les épîtres de Paul, ces passages ou bien s'expliquent suffisamment par la tradition chrétienne, ou bien ne présentent que des rapprochements fort naturels dus à l'esprit chrétien nourri de la parole du Seigneur. Un certain nombre toutefois peuvent faire supposer que Paul a connu et emploie le Recueil des Logia (voir p. 254-258).

Pour atténuer ce qu'ont de surprenant les profondes divergences de nos textes évangéliques, s'ils proviennent d'une même source, Resch a allégué divers exemples connus de récensions très différentes d'un même texte

[1] *Theol. Litteraturzeitung*, 1890, n° 13.

fondamental : les *Homélies* et les *Reconnaissances clémentines*, les deux récensions des *Actes de Pilate*, les remaniements du *Livre d'Hénoch*, etc. Mais l'Eglise aurait-elle traité un document apostolique sur la vie et l'enseignement de son divin Chef, comme on a cru pouvoir traiter des écrits dont le caractère romanesque et l'origine obscure ne pouvaient inspirer respect et confiance ? — Resch a cité encore les additions nombreuses à l'histoire évangélique, qui se trouvent dans le Codex *Cantabrigiensis* et dans ses acolytes, la version syriaque de Cureton, le *Diatessaron* de Tatien et d'anciennes versions latines, additions qu'il dérive de l'évangile hébreu qu'il suppose. Il faut y voir simplement des annotations marginales, qui ont fait invasion dans le texte de nos évangiles.

La « source apostolique » de *Weiss* est, de tous les écrits imaginés pour expliquer l'origine de nos synoptiques, celui qui se rapproche le plus de l'évangile primitif de Resch, et ce serait ici le lieu d'en parler, si cette source ne se combinait chez lui avec une autre, le Marc canonique ; le système de Weiss se rattache donc plutôt à la théorie des « deux sources, » dont nous parlerons tout à l'heure. Avant de l'aborder, nous devons mentionner encore le système de *Zahn* [1], qui s'accorde avec celui de Resch en ce qu'il reconnaît la grande source écrite de toute la littérature synoptique dans un évangile primitif sémitique, dû à la plume de l'apôtre Matthieu [2].

Zahn s'élève avec énergie contre la prétendue découverte de *Schleiermacher* : l'existence d'un recueil de Discours de Jésus composé par Matthieu, dont aurait parlé Papias. Le mot *logia* (paroles) ne désigne nullement chez

[1] *Einl. in das N. T.*, II, § 51-63.
[2] Voir ci-dessus p. 719.

ce Père le contenu exclusif de l'ouvrage de Matthieu, encore moins le titre de son écrit, mais l'élément de cet écrit qui l'intéressait avant tout et sur lequel devaient porter les « explications » qu'il donnait lui-même dans son livre : « Exégèses des discours du Seigneur. » Papias ne veut donc nullement dire que Matthieu n'ait rédigé que des discours. On ne peut supposer que les paroles de Jésus aient jamais été reproduites séparées du cadre historique correspondant, sans lequel elles ne peuvent être comprises. Les assertions de Papias se rapportent donc à un évangile complet [1], dont il ne connaît évidemment que la reproduction grecque, en usage dans son milieu : notre évangile canonique de Matthieu. Celui-ci est la traduction de l'original apostolique araméen, lequel, avant d'être traduit en grec, a servi de source à Marc, qui le combine avec les souvenirs de Pierre. Le traducteur de Matthieu s'est à son tour servi de Marc, ce qui explique que celui-ci apparaisse tantôt dépendant, tantôt original par rapport à Matthieu, et rend compte des coïncidences verbales entre les textes grecs des deux évangiles. Luc, enfin, s'est servi de Marc, mais non du Matthieu grec, qui lui est postérieur, et il n'a pu utiliser l'original araméen, dont il ne possédait sans doute pas suffisamment la langue. Il résulte d'ailleurs de son prologue (v. 1 et 2) qu'il n'a point eu à sa disposition d'écrit d'un apôtre. Il n'est pas admissible non plus que Luc ait employé les mêmes sources que Matthieu. Ce que les deux évangélistes ont de commun, en plus de Marc, provient de la tradition, ce qui explique les divergences si nombreuses des textes.

[1] Comme cela a toujours été admis jusqu'à Schleiermacher : nul ne doutait que le témoignage de Papias ne se rapportât à notre Ier évangile.

Ce système, en apparence aussi simple qu'ingénieux, a l'avantage de donner successivement la priorité aux deux évangiles auxquels la critique moderne a cru pouvoir l'attribuer, et de rendre compte ainsi des faits opposés mis en avant par les partisans de l'antériorité soit de Marc, soit de Matthieu. Mais il se heurte à des difficultés selon nous insurmontables. Il suppose l'emploi des évangiles l'un par l'autre : de Matthieu (araméen) par Marc et de Marc par Luc et Matthieu (grec), emploi dont nous avons montré l'impossibilité. Il ne s'accorde pas avec le sens naturel du passage de Papias tel que nous l'avons exposé (p. 222-226), ni avec les conclusions que suggère l'examen du Ier évangile lui-même relativement à l'existence du Recueil des discours (p. 217 et suiv.). Il fait de l'évangile l'œuvre directe de l'apôtre Matthieu, ce qui, pour de sérieuses raisons, me paraît inadmissible (p. 261 et suiv.)[1]. Enfin, cet ouvrage ne serait pas une œuvre originale, mais une traduction. Or, c'est là ce que Zahn est loin d'avoir démontré. Les preuves qu'il en fournit (II, p. 297-301, 309-314) sont manifestement insuffisantes et ont pu être qualifiées de « plaisantes » (*Wernle*, p. 120). Zahn reconnaît lui-même que le style de Matthieu est beaucoup moins araméisant que celui de Marc ; n'en devrait-il pas conclure que, si l'un des deux est une traduction, ce doit être Marc et non pas Matthieu ? On est généralement d'accord aujourd'hui pour reconnaître le caractère original de l'écrit de Matthieu.

[1] *Zahn* explique la brièveté et la sécheresse des récits de Matthieu, comparés à ceux de Marc qui portent à un si haut degré le cachet de l'autopsie, par le but apologétique de son écrit. Il n'en reste pas moins que la narration de Matthieu ne présente aucun des caractères qu'on s'attendrait à trouver dans le récit d'un témoin et qu'elle renferme des inexactitudes qu'on n'y saurait admettre.

V. *Le système des deux sources.*

Nous arrivons aux modes de solution aujourd'hui les plus approuvés, mais non pas les plus simples : ceux qui reposent sur l'admission de deux sources, l'une canonique, Marc (ou, ce qui revient au même, le Proto-Marc), l'autre extra-canonique, le Recueil des discours ou Logia.

A. Le mode le moins compliqué consiste à mettre sur le même rang ces deux sources, considérées comme indépendantes l'une de l'autre ; l'une, essentiellement narrative, ayant fourni la matière historique des deux grands synoptiques (comme Marc canonique) ou même des trois (comme Proto-Marc) ; l'autre, essentiellement didactique, servant à expliquer les enseignements communs à Matthieu et à Luc. Les partisans de ce système sont en quelque sorte innombrables. Inventé proprement par *Weisse*, il a été développé avec le soin le plus minutieux par *Holtzmann*. C'est celui de *Reuss*, *Weizsäcker*, *Beyschlag*, *Jülicher*, *Wernle*, *O. Holtzmann*, *Réville*, *Sabatier*, *Nicolas*, *G. Meyer*, *Bovon*, etc. Après ce que nous avons dit relativement à l'existence du Proto-Marc et à l'emploi de Marc et des Logia par Luc, ainsi que de Marc par Matthieu, nous n'avons rien à ajouter de plus pour réfuter ce système.

B. Un mode plus compliqué est celui qui admet une combinaison des deux sources par le fait de la dépendance de l'une par rapport à l'autre. Ce système, déjà indiqué par *Ewald*, *Ritschl*, *Meyer*, a été développé par *B. Weiss* avec un soin persévérant et une habileté incomparable [1]. Tout en rendant hommage à l'immense labeur de ce savant, nous ne saurions cependant en admettre les résul-

[1] Voir p. 697-699.

tats. Le fondement de l'accord entre nos synoptiques n'est, selon lui, ni Marc, ni le Proto-Marc, mais la « source apostolique, » c'est-à-dire l'écrit de Matthieu connu de Papias sous le nom de Logia. Dans un assez grand nombre de cas, en effet, Marc ne semble pas présenter le texte le plus primitif : sa forme paraît dériver plutôt de celle de Matthieu, beaucoup plus simple et originale. C'est par conséquent, dans ces cas assez nombreux, notre Matthieu canonique qui a conservé la vraie forme de l'écrit apostolique, que Marc a amplifiée. D'autres fois, le cas inverse se présente : Marc a tous les caractères de l'originalité par rapport à la forme secondaire de Matthieu et de Luc. Ce rapport compliqué s'explique par l'hypothèse suivante :

Les Logia n'étaient nullement un ouvrage purement didactique : ils renfermaient déjà une grande partie de la matière historique des trois synoptiques. Dans cet ouvrage s'est pour la première fois fixée la narration en quelque sorte stéréotypée des apôtres à Jérusalem. C'est là qu'ont été puisés un grand nombre des morceaux communs aux trois évangiles et la plupart des enseignements communs à Matthieu et Luc, parfois aussi à Marc. Celui-ci a écrit en partie d'après les récits de Pierre ; il a introduit dans la narration non ordonnée des Logia l'ordre historique qui lui manquait. C'est au moyen de son écrit et des Logia qu'ont été composés les deux autres synoptiques. Les trois synoptiques dépendent donc des Logia, mais Matthieu et Luc dépendent en même temps de Marc. L'accord de Luc avec les deux autres cessant avec le récit de la Passion (au moment de l'onction de Béthanie), Weiss en conclut que la source apostolique s'arrêtait à ce point du récit et que par conséquent elle ne contenait pas le récit de la Passion. — Son système est une fusion de l'hypothèse de l'évangile primitif avec celle des deux sources.

Nos objections contre ce point de vue sont les suivantes :

1. Le sens du terme *Logia* employé par Papias ne permet de penser qu'à un recueil de *discours* [1], avec tout au plus de courtes indications sur la situation où ils furent prononcés, mais non à un écrit rempli de faits. Singulier recueil de discours, dit *Holtzmann*, qu'un écrit où se trouveraient tous les morceaux historiques que Weiss attribue aux Logia !

2. Un tableau du ministère de Jésus qui ne se terminerait pas par la Passion est inconcevable. Weiss répond que cette portion de l'histoire de Jésus était suffisamment connue à Jérusalem, où a été fixée la tradition apostolique. Chacun sent l'insuffisance de cette explication. L'ouvrage imaginé par Weiss est un monstre.

3. Nous avons fait voir [2] qu'on ne peut envisager les enseignements de Jésus dans Matthieu et Luc comme provenant d'un même document ; on ne peut davantage expliquer les énormes omissions qu'il faudrait attribuer aux trois évangélistes et surtout à Marc, s'ils avaient sous les yeux les Logia composés comme le veut Weiss.

4. Si Marc a tiré des Logia une grande partie, la plus grande peut-être, de son contenu, on ne voit pas bien dans quelle mesure il reste une source indépendante pour l'histoire de Jésus, et l'importance des souvenirs de Pierre qu'il doit, d'après la tradition unanime, avoir conservés, est réduite à peu de chose. On ne fait droit au caractère simple et original de Marc que si on le considère comme entièrement indépendant des deux autres et des Logia.

[1] Voir p. 222-226. Nous devons maintenir ce sens en dépit de l'opposition de *Wernle* (p. 118) et de *Bolliger*, qui fait de grands efforts pour prouver que *Logia* désigne un évangile complet (*Markus*, p. 3-11).

[2] P. 782-785.

5. D'une part, les évangélistes auraient profondément remanié les paroles et même les faits qu'ils trouvaient dans leur source ; de l'autre, ils se seraient servilement attachés à celle-ci, soit en la reproduisant littéralement, soit en substituant à certaines expressions des expressions équivalentes, ou aussi non équivalentes. On parle, il est vrai, d'un emploi libre, dû simplement à des réminiscences de lectures ou d'auditions fréquentes. Mais il faudrait admettre d'étranges intermittences dans cette mémoire, tantôt fidèle jusqu'à la lettre, tantôt infidèle jusqu'à la contradiction. La simple mémoire explique d'autant moins les différences de fond que l'on s'en sert davantage pour expliquer les ressemblances verbales. Comment, demande *Wetzel*, expliquer d'un côté des changements raffinés, réfléchis, minutieux, et, dans les mêmes morceaux, une reproduction servile là même où les changements auraient été aussi bien et même mieux motivés ?

Je ne connais pas de lecture plus pénible et fatigante que celle des deux écrits de Weiss sur Marc et Matthieu, où il s'efforce d'expliquer et de motiver tous les changements de détail dans les récits communs aux évangélistes. On éprouve à la fois la plus vive admiration pour ce minutieux labeur et une sorte de répugnance pour une tâche si rebutante et une solution si invraisemblable, qui fait penser au mot de *Lange :* « L'œuvre de la mort pour expliquer celle de la vie. »

Le Proto-Marc avait été imaginé en faveur du système de la priorité de Marc, afin d'expliquer les récits communs à Matthieu et à Luc qui ne se trouvent pas dans le Marc canonique. Les Logia, tels que les a conçus *Weiss*, sont destinés à remplir le même office. Mais même dans les cas où l'on admet que Matthieu et Luc dépendent ensemble de Marc, on trouve une foule de petits traits qui

leur sont communs et qui manquent à Marc, des nuances de style, des modifications ou des omissions, qui exigent une explication autre que l'emploi commun de Marc ou des Logia, ces derniers n'ayant pu (d'après le point de vue de la plupart des critiques) contenir assez d'éléments historiques pour satisfaire à ce besoin. Il ne reste qu'un moyen, celui auquel a recouru *Simons*, l'emploi direct de Matthieu par Luc. Si ce dernier a employé Marc et en même temps connu Matthieu, on comprend que, dans les morceaux mêmes qu'il tire de Marc (ou aussi des Logia), il ait admis certaines modifications déjà introduites par Matthieu ; ce qui résout le problème de ces ressemblances et omissions communes, sans recourir à un Proto-Marc, ni même, dans une foule de cas, aux Logia.

Le travail de Simons a fait sensation, surtout peut-être par le succès qu'il a obtenu en amenant *Holtzmann* à renoncer à son précédent système, basé sur le Proto-Marc, et à admettre ce qu'il avait vivement combattu dans ses *Evangiles synoptiques :* l'emploi direct de Matthieu par Luc. Sa conversion, il est vrai, se préparait dès longtemps.

Nous avons vu plus haut (p. 757-772, 777-778) quelle était cette démonstration fameuse et ce qu'elle valait. Nous croyons avoir des raisons suffisantes de rejeter ce système, d'après lequel Marc et les Logia seraient le fond sur lequel Matthieu aurait travaillé, et Luc un compilateur-romancier, qui aurait construit une histoire à sa guise en usant des matériaux fournis par les sources de Matthieu et par Matthieu lui-même [1]. Ce n'est pas là le genre de travail que Luc s'attribue dans son prologue; ce n'est pas non plus celui que révèle son écrit [2].

[1] En deux mots : Matthieu a brodé sur Marc, et Luc sur tous les deux !

[2] Pour justifier les libertés qu'il lui impute, *Simons* allègue les

La forme dans laquelle *Wendt* a présenté l'hypothèse des deux sources [1] est moins compliquée que les systèmes de Weiss et de Simons. Marc et les Logia sont, d'après lui, complètement indépendants l'un de l'autre. Marc est formé par la réunion de certains groupes de récits déjà fixés dans la tradition orale; il y mêle d'autres narrations apostoliques qu'il a recueillies et rédigées lui-même pour la première fois. Le morceau XII, 13-37 se distinguerait clairement des récits de Marc lui-même et aurait primitivement formé avec II, 1-III, 6 un tout ayant pour objet les réponses victorieuses de Jésus à ses adversaires. Wendt s'appuie sur la relation frappante entre III, 6 et XII, 13. Mais il se laisse séduire ici par une coïncidence purement accidentelle. Quel rapport réel y a-t-il entre une discussion sabbatique comme celle du ch. III, et la question des

trois récits si différents de la conversion de Paul dans les Actes (ch. IX, XXII et XXVI). Mais d'abord ces trois récits se trouvent dans le même ouvrage; l'auteur estime donc que le lecteur trouvera dans le livre même le moyen de les agencer et de les compléter l'un par l'autre; il en est autrement des évangiles, écrits séparément et pour des cercles de lecteurs différents. Il y a plus : les différences des narrations dans les Actes sont motivées par la nature des personnes auxquelles elles s'adressent. Au ch. XXVI, Paul plaide devant Agrippa et Festus : il est indifférent qu'il mette, pour abréger, dans la bouche de Jésus lui-même, la mission qui lui a été adressée par l'intermédiaire d'Ananias et qu'il omette sa guérison et son baptême par ce Juif croyant. En quoi la personne d'Ananias aurait-elle intéressé le roi et le proconsul? Au ch. XXII, au contraire, où il parle devant le peuple, il met dans tout son jour le rôle de ce Juif pieux, qui avait ici son importance. Il parle de ses compagnons, qui « ont vu la lumière, » tandis qu'au ch. IX « ils n'ont aperçu personne. » De plus, au ch. IX, ses compagnons « ont entendu la voix, » tandis qu'au ch. XXII ils ne l'ont pas « comprise » (ἀκούειν avec l'accusatif). Il n'y a pas là de contradiction insoluble; l'auteur pouvait s'exprimer ainsi sans danger de n'être pas compris, les expressions d'un texte servant à préciser et compléter celles de l'autre.

[1] Voir p. 707.

sadducéens (ch. XII), qui fait partie d'un ensemble d'épreuves parfaitement liées entre elles dans les trois synoptiques et marquant la clôture du ministère de Jésus? — La seconde source, les Logia, a pour auteur Matthieu : elle contenait un exposé complet des enseignements de Jésus, tels qu'on les retrouve dans Matthieu, et pas seulement les cinq grands corps de discours. Les auteurs du premier et du troisième évangile se sont tous deux proposé de combiner ces deux sources, mais selon deux points de vue tout différents. Luc, qui connaissait évidemment les Logia autrement que par l'intermédiaire de Matthieu, les a agencés avec l'évangile de Marc tout autrement que ne l'a fait Matthieu et en a mieux conservé la liaison et la teneur. — Ce système se heurte selon nous à l'impossibilité de faire dériver les enseignements de Jésus dans ces deux évangiles d'une même source écrite.

Nous devons revenir ici sur l'un des faits sur lesquels les partisans du système des deux sources s'appuient avec le plus d'assurance : le phénomène des *doublets*, c'est-à-dire des récits ou des paroles qui se lisent deux fois dans le même évangile, sans qu'on puisse admettre que le fait se soit reproduit ou que la parole ait été prononcée deux fois. Ce phénomène, qui se remarque chez Luc et surtout chez Matthieu, serait la preuve palpable de l'emploi de deux sources différentes, auxquelles seraient empruntées les deux séries de paroles ou de faits. On constate chaque fois, en effet, que l'une des deux paroles a son parallèle dans Marc, tandis que l'autre appartient aux discours provenant des Logia[1].

[1] Voir la liste de ces doublets dressée par *Wernle* (p. 111-113), qui en compte 9 dans Luc et 12 dans Matthieu, tirés des deux sources (Mc. et les Logia) ; quatre d'entre eux sont communs à Matth. et à Luc et prouveraient sans réplique cette provenance de deux sources.

Holtzmann [1] a cru pouvoir ranger dans la catégorie des doublets les cas où Matthieu parle de *deux* démoniaques, de *deux* aveugles, au lieu d'*un* que mentionnent Marc et Luc (à Gadara, à Jéricho) : Matthieu ajoute un second sujet pour compenser l'omission antérieure de quelque miracle analogue (le démoniaque de Capernaüm, l'aveugle de Bethsaïda, Mc. I et VIII). — Mais ce ne sont pas là de vrais doublets, et on se demande d'ailleurs comment cette minutieuse fidélité à rappeler un fait précédemment omis se concilie avec l'infidélité grossière qui consisterait à transférer ces guérisons de Capernaüm et de Bethsaïda à Gadara et à Jéricho, et à fondre en un seul des faits dont les circonstances ont été, en réalité, très différentes. Ce procédé véritablement inepte peut-il être attribué à un historien sérieux? La seule conclusion à tirer de l'omission d'un premier fait et du redoublement introduit dans un second par Matthieu, c'est que celui-ci n'a connu ni Marc, ni Luc [2].

Weiss, avec beaucoup d'autres, range, également à tort, dans la classe des doublets les deux multiplications des pains, comme si c'étaient là deux récits du même fait, amplifié de deux manières différentes par la tradition. Il faut faire, en ce cas, de l'entretien Mc. VIII, 17-21, où Jésus distingue nettement les deux faits, une pure invention de Marc, ce que nous nous refusons à admettre [3]. Il n'y a pas plus ici de doublet que dans la ré-

[1] *Synopt. Evangelien*, p. 255, 256.

[2] D'après *Simons*, Luc a connu Matthieu : il a rejeté les corrections introduites par lui dans le récit de Marc. Mais ces corrections, d'où Matthieu lui-même les avait-il tirées? Simons se contente de dire que, de quelque manière qu'on les explique, « elles ne constituaient pas une amélioration. » Encore une fois, d'où provenaient-elles ?

[3] En tous cas la répétition du récit ne prouverait pas une dualité de sources écrites, puisque les deux récits se trouvent dans la même

pétition des annonces de la Passion (qui se rencontrent toutes les trois chez Marc, ainsi dans la même source), ou dans les deux discours de mission (Luc IX et X), dont l'un s'adresse aux Douze, l'autre aux soixante-dix disciples : certains traits peuvent sans doute avoir été transportés par la tradition d'un des discours dans l'autre, mais nous sommes bien ici en présence de deux circonstances différentes : c'est sans raisons suffisantes que la critique rejette l'historicité de la mission des septante [1]. Il en est sans doute de même des deux récits Mt. XII, 38-40 et XVI, 1-4 (Mc. VIII, 11-12). Les circonstances sont autres et les deux demandes ne sont pas formulées en termes identiques (au ch. XVI, « signe *dans le ciel* ») ; la réponse de Jésus, tout en coïncidant dans certains termes, présente dans les deux cas de grandes différences. La demande d'un signe a dû se répéter plus d'une fois (comp. Jean VI, 30) et provoquer de la part du Seigneur des réponses analogues [2].

Nous ne reconnaissons pas non plus un doublet dans les paroles Mt. XI, 14 et XVII, 11-12 (Mc. IX, 12-13). La première n'avait évidemment pas été comprise par les disciples. Leur question (XVII, 10) et la réponse de Jésus, qui n'est point du tout identique à XI, 14, et à la suite

source (Marc), mais seulement une dualité de formes de la tradition orale qui est à la base de Marc. Cette explication pourrait s'appliquer à d'autres cas encore.

[1] Voir p. 519-520.

[2] Parmi les doublets historiques, celui qui fait le plus l'impression d'être une répétition, c'est certainement Mt. IX, 32-34 ; XII, 22-24 (Luc XI, 14.15). *Zahn* voit dans Mt. XII, 22 et suiv. une reproduction plus détaillée du même récit (en vue du discours qui suit). Selon nous, il pourrait y avoir ici une répétition inconsciente du même fait par la tradition, qui d'ailleurs peut aussi avoir narré en termes presque identiques deux faits distincts, mais analogues.

de laquelle ils comprennent enfin (XVII, 13), sont donc parfaitement historiques. De même des paroles Mt. XVI, 19 et XVIII, 18 (tirées d'ailleurs, selon la critique, de la même source des Logia), dont la seconde applique partiellement aux disciples ce que la première avait promis à Pierre.

Nous éliminons également du nombre des doublets réels plusieurs paroles d'un caractère proverbial, répétées deux ou trois fois dans le même évangile et dans lesquelles Jésus a formulé quelques-unes des lois fondamentales de la vie morale. Ces maximes ont parfaitement pu être appliquées à diverses occasions; celles-ci par exemple : « A celui qui a, il sera donné... » « Celui qui voudra sauver sa vie, la perdra... » « Celui qui s'élève, sera abaissé... » « Il y en a des premiers qui seront les derniers... » « Si vous aviez de la foi..., vous diriez à cette montagne...» Ce sont là des principes que Jésus a pu énoncer à plus d'une reprise [1].

Il faut éliminer encore des paroles comme celles sur le devoir de porter sa croix (Mt. X, 38; XVI, 24; comp. Luc XIV, 27; IX, 23); sur le reniement de Jésus (Luc IX, 26; XII, 9; la teneur des deux passages est assez différente); sur l'arbre qui se reconnaît à son fruit (Mt. VII, 17; XII, 33; teneur différente); sur les choses cachées qui viendront à la lumière (Luc VIII, 17; XII, 2; application très différente); sur les pharisiens (Luc XI, 43) ou les scribes (XX, 46; circonstance tout autre); une exhortation comme celle-ci: « Veillez, car vous ne savez pas le jour... » (Mt. XXIV, 42; XXV, 13; Mc. XIII, 35); l'avertissement relatif aux persécutions, formulé d'ailleurs en termes différents dans Luc XII, 52 (Mt. X, 35) et XXI, 16 (Mt. X,

[1] Jean XII, 25, nous trouvons le second appliqué à une situation tout autre que celles mentionnées dans les synoptiques.

21)[1]; enfin des citations comme celle de la parole d'Osée que Jésus rappelle Mt. IX, 13 et XII, 7. Toutes ces paroles expriment des pensées que Jésus a pu et dû exprimer plus d'une fois en termes plus ou moins semblables.

Il est à remarquer que nous trouvons dans le IVe évangile, qu'on ne soupçonne pas de provenir de deux sources, un doublet pareil à ceux-là : « Le serviteur n'est pas plus grand que son maître » (XIII, 16 et XV, 20). Deux fois, chez Jean, Jésus se cite lui-même, ce qui montre qu'il ne craignait pas de se répéter au besoin et de le faire remarquer : X, 26 (d'après la leçon reçue, qui a pour elle A D et la plupart des anciennes versions); XIII, 33; comp. VII, 34; VIII, 21.

Au reste, on rencontre chez Marc lui-même quelques doublets semblables; ainsi IX, 1 et XIII, 30; — IX, 35 et X, 43; doublets qui se retrouvent chez Matthieu et Luc et doivent provenir, selon *Holtzmann* et les critiques qui n'admettent pas l'emploi des Logia par Marc, d'une seule et même source.

Holtzmann reconnaît d'ailleurs lui-même certaines répétitions faites de propos délibéré (« aus Gründen der Composition ») par les évangélistes[2]; ainsi Mt. III, 10 et VII, 19; — VII, 16-18 et XII, 33; — XX, 26 et XXIII, 11; — X, 15 et XI, 24; — Luc VIII, 16. 17 et XI, 33; — XI, 43 et XX, 46.

Nous ne nous étonnerons donc pas si, après avoir retranché les cas cités à tort, il nous reste, dans Matthieu

[1] Dans Matth., ces deux paroles appartiennent au même discours et sont (comme les deux précédentes sur la vigilance) tirées de la même source. C'est aussi le cas des prétendus doublets Mt. XII, 31 et 32; — XXIV, 5, 11 et 24; — XXIV, 23 et 26.

[2] *Wernle*, qui admet aussi ces répétitions voulues, dit : « von sich aus, frei wiederholt » (p. 111).

et Luc, quelques doublets réels, et nous ne nous hâterons pas d'en tirer des conclusions critiques. Nous citerons comme tels :

Mt. V, 29. 30. — XVIII, 8. 9 (scandale).
V, 31. 32. — XIX, 3-9 (divorce).
V, 34. — XXIII, 22 (serment).
VI, 1. — XXIII, 5 (ostentation).
VII, 8. — XXI, 22 (prière).
X, 40-42. — XVIII, 5 (accueil des disciples).
Luc VIII, 16. — XI, 33 (la lumière).

Holtzmann explique certains de ces doublets en disant que, la première fois, Matthieu place ces paroles « par anticipation » hors de leur situation historique, pour les faire rentrer dans ses grandes compositions didactiques ; la seconde fois au contraire, et en conformité de sa source, dans leur vrai contexte historique (d'après Mc. IX, 43-47 ; X, 11 ; IX, 37. 41). Mais, dans ce cas, les deux citations proviendraient au fond de la même source, où l'auteur de Matthieu aurait puisé une première fois en anticipant, c'est-à-dire abandonnant le contexte de la source, et une seconde fois en y revenant. Il n'y aurait donc pas là la preuve de deux sources différentes. — Il en est de même du doublet Luc XIV, 11 et XVIII, 14 : « Quiconque s'élève..., » parole qui, sans parler du caractère proverbial qui en explique, selon nous, la répétition, est tirée les deux fois, d'après Holtzmann, des Logia et ne prouve par conséquent quoi que ce soit en faveur des deux sources ; de même aussi des doublets Mt. X, 17-20. 22 et XXIV, 8-14 (comp. Luc XII, 11. 12 et XXI, 12-19 ; Mc. XIII, 9-13) ; — VI, 15 et XVIII, 35, qui sont évidemment chez Mt. tirés de la même source, les Logia.

Nous sommes conduits par tous ces faits à une autre explication du phénomène des doublets. Ils proviennent

bien, du moins quelques-uns d'entre eux, chez Matthieu, où ils sont le plus fréquents, d'une dualité de sources : les Logia, que l'évangéliste a incorporés à son ouvrage, et la tradition, dont il a, comme les autres évangélistes, réuni les fragments. C'est dans l'usage de cette seconde source qu'il se rencontre avec Marc et Luc. Ainsi : V, 29. 30 ; V, 31. 32 ; V, 34 ; VI, 1 ; VII, 8 ; X, 40-42, des Logia ; — et XVIII, 8.9 ; XIX, 3-9 ; XVIII, 5; XXIII, 22 ; XXIII, 5 (comp. Luc XVI, 15) ; XXI, 22, de la tradition orale ; comp. Mc. IX, 43-45 ; X, 11 ; IX, 37 (Luc IX, 48 et même Jean XIII, 20, mais dans une autre circonstance) ; Mc. XII, 38 (Luc XX, 45) ; XI, 24 [1]. — Il est frappant de voir que, dans tous ces cas, l'une des deux citations est empruntée à l'un des cinq morceaux que nous pensons être tirés des Logia [2].

De l'examen détaillé auquel nous venons de nous livrer des divers cas de doublets relevés dans nos synoptiques, nous croyons avoir le droit de conclure que ce phénomène ne fournit aucun argument péremptoire en faveur de l'hypothèse des deux sources et peut être expliqué

[1] Les deux textes Mt. V, 29. 30 et XVIII, 8. 9 ne proviennent évidemment pas de la même source. Le premier étant tiré des Logia, le second ne peut, semble-t-il, provenir que de l'autre source, Marc. — Cet exemple ne prouve cependant pas aussi péremptoirement qu'il le paraît la dépendance de Matth. à l'égard de Marc. La première partie du ch. XVIII (1-14), qui se rattache très étroitement aux circonstances racontées dans ce qui précède, pourrait provenir de la tradition, tandis que la seconde (dès v. 15), où Jésus trace les règles de conduite de la communauté vis-à-vis de ses membres, proviendrait des Logia.

[2] Luc VIII, 16 et XI, 33 constituent un doublet parfait, inexplicable, semble-t-il, pour qui n'admet pas que Luc IX, 51-XVIII, 14 soit tiré des Logia. Selon nous, cette parole a dû être rapportée par la tradition dans deux séries de paroles différentes, que Luc a reproduites sans y rien changer.

d'une façon différente et beaucoup plus conforme au point de vue général qui est le nôtre.

Nous n'entrerons pas ici dans l'examen spécial des points de vue d'autres écrivains, tels que *Nösgen*, *Grau*, *Salmon*, etc., qui tous reposent sur des combinaisons plus ou moins analogues à celles que nous venons de discuter [1]. Nous croyons avoir montré le peu de solidité de tous les éléments qui entrent dans ces constructions variées, et nous passons à l'exposé de l'explication qui, à nos yeux, rend seule compte des faits que nous avons constatés.

V

La tradition apostolique.

I. Au nombre des principes d'unité sur lesquels reposait la cohésion intime des cœurs dans l'Eglise primitive

[1] Nous dirons seulement encore un mot de l'hypothèse d'un Proto-Matthieu, soutenue par divers critiques et en dernier lieu par *Soltau* (voir. p. 718 et 719) et *Bolliger* (dans son écrit sur Marc, p. 12-18): le premier, partant de l'idée de la priorité de Marc, que le Matthieu primitif combine déjà avec les Logia ; le second, admettant la priorité de Matthieu, qui, sous sa forme première, a servi de source à Marc (point de vue qui se rapproche de celui de *Zahn;* voir p. 719, 794-796). Les preuves que ces deux auteurs ont essayé de donner d'une double rédaction du Ier évangile, sont tout à fait insuffisantes. L'hypothèse a été solidement réfutée par *Wernle* (*Synopt. Frage*, p. 121-124) ; ce critique relève avec raison, d'une part, le peu d'accord qui existe entre ses partisans et l'arbitraire avec lequel ils prétendent distinguer les éléments qui appartiennent aux deux rédactions, de l'autre, l'unité qui règne dans tout l'écrit de Matthieu, soit au point de vue religieux, soit au point de vue littéraire. Il conclut ainsi : « L'hypothèse d'un remaniement ne mérite pas créance : elle méconnaît entièrement l'unité de la langue et de la tendance du Ier évangile.»

de Jérusalem, le récit des Actes donne la première place à *l'enseignement des apôtres* (διδαχὴ τῶν ἀποστόλων, II, 42). Ce même récit nous montre les Douze abandonnant aux *sept* élus par l'Eglise le « service des tables » pour se consacrer entièrement au *service de la Parole* (διακονία τοῦ λόγου, VI, 4). En quoi consistait ce ministère de la Parole ? Que comportait cet enseignement ?

Ce ne pouvait être un exposé systématique du plan du salut, tel que celui qui se dégagea plus tard dans l'esprit de Paul des grands faits de la mort et de la résurrection de Jésus et que nous trouvons dans l'épître aux Romains. C'était évidemment quelque chose de beaucoup plus élémentaire et de mieux approprié aux besoins de l'Eglise naissante, un enseignement surtout historique, comme cela ressort du fait que l'on choisit pour remplir cette tâche apostolique non les plus profonds penseurs de l'Eglise, mais ceux qui avaient assisté au ministère de Jésus depuis le baptême de Jean jusqu'à l'ascension (Actes I, 21. 22 ; comp. Jean XV, 27: « Vous me rendrez témoignage, parce que vous êtes dès le commencement avec moi »).

Les apôtres avaient devant eux deux classes d'auditeurs : ceux qui étaient encore étrangers à la foi, et ceux qui avaient déjà reconnu en Jésus le Messie promis. Aux premiers convenait le témoignage sommaire rendu à la vie, la mort et la résurrection de Jésus, avec quelques prophéties à l'appui, tel que nous le trouvons par exemple dans les discours de Pierre à la Pentecôte (ch. II) et chez Corneille (ch. X), ou encore dans le discours de Paul devant les Juifs d'Antioche de Pisidie (ch. XIII). Mais il est faux d'en conclure, comme le fait *Holtzmann* [1], qu'il dût

[1] *Synopt. Evangelien*, p. 51, 52.

en être de même dans les réunions des croyants. Les apôtres n'avaient pas seulement à amener les hommes à la foi ; ils avaient à instruire et à affermir les croyants dans cette foi, à imprimer dans leurs cœurs l'image du Christ, à y graver en caractères ineffaçables ses préceptes et ses enseignements, destinés à devenir la règle de la vie de l'Eglise et de chacun de ses membres[1]. En reproduisant ainsi toujours de nouveau dans les assemblées des croyants le tableau des actes du Christ vivant, ils avaient soin d'y joindre, pour la confirmation de la foi, les prophéties particulières qui pouvaient s'y rapporter et par lesquelles ces faits avaient été signalés à l'avance comme messianiques[2]. Ainsi, à l'occasion du ministère de Jean-Baptiste, les prophéties de Malachie et d'Esaïe (Marc I, 2 ; Mt. XI, 10 ; Luc VII, 27 ; Jean I, 23) ; à propos de l'établissement de Jésus à Capernaüm, la prophétie d'Esaïe faisant contre toute vraisemblance de la Galilée le théâtre de l'activité messianique (Mt. IV, 13) ; en retraçant le tableau de l'œuvre sans éclat de Jésus, la description du serviteur de Jéhova dans Esaïe (XII, 17) ; en racontant les paraboles, la parole d'Asaph (XIII, 35), etc. C'est ce que *Weizsäcker* appelle fort bien « le procédé de démonstration messianique (*das messianische Beweisverfahren*), » qui était plutôt un édifice collectif, auquel

[1] Voir le développement de cette pensée et de ses conséquences pour la formation de la tradition dans l'excellent écrit de *Veit*, *Die synoptischen Parallelen*, p. 74 et suiv.

[2] « L'exposition de la vie messianique, dit *Renan*, entremêlée de textes des anciens prophètes, toujours les mêmes, et susceptible d'être récitée en une seule séance, arriva de bonne heure à se fixer en des termes presque invariables, au moins pour le sens. Non seulement le récit se déroulait selon un plan déterminé, mais de plus les mots caractéristiques étaient arrêtés. Le cadre de l'Evangile exista ainsi avant l'Evangile. » (*Les Evangiles*, p. 94.)

chacun apportait sa pierre, qu'une œuvre purement individuelle [1].

Weizsäcker observe très justement que cet exposé sans cesse répété ne dut pas être livré au hasard des inspirations individuelles, mais soumis, dès l'origine, à une certaine règle, et revêtir des formes arrêtées. Il suffit pour s'en convaincre de réfléchir à ce fait : qu'une telle narration ne pouvait être simple affaire de souvenir personnel et de réminiscence affectueuse de la part du narrateur, mais qu'elle eut dès le début pour objet précis de servir les intérêts de la communauté. Car il ne s'agissait pas seulement pour les apôtres de recruter l'Eglise, ou même de l'instruire, mais de la former, de la discipliner, de tracer une règle à la vie de ses membres, d'exercer une surveillance suivie sur sa marche. La tradition dut donc prendre promptement le caractère d'un enseignement fixe, avant tout en ce qui concernait les paroles de Jésus, mais aussi quant au récit des faits de sa vie. Sans doute, des contributions individuelles de la part des témoins n'étaient point exclues ; mais une élaboration commune présidait au mode de narration adopté et le fixait en vue d'une transmission ultérieure. — Ainsi pense *Weizsäcker* [2], et nous

[1] *Apostol. Zeitalter*, p. 383-385.

[2] Nous trouverions une confirmation de cette manière de voir dans la façon dont Paul a usé plusieurs fois des préceptes de Jésus, tels qu'ils s'étaient transmis dans l'Eglise et appartenaient désormais à la règle apostolique, — par ex. 1 Cor. VI, 7 (comp. Mt. V, 39. 41 ; Luc VI, 29 : subir l'injustice) ; 1 Cor. VII, 10. 11 (Mt. V, 32 ; Mc. X, 11 ; Luc XVI, 18 : sur le divorce) ; 1 Cor. IX, 14 ; 1 Tim. V, 18 (Mt. X, 10 Luc X, 7 : le salaire des serviteurs de Christ) ; 1 Thess. V, 1 et suiv. (Mt. XXIV, 42-44 ; Mc. XIII, 35. 36 ; Luc XXI, 34. 35 : vigilance, Parousie), etc., — si le nombre et la nature de ces parallèles ne nous inclinaient pas à admettre plutôt que Paul a déjà eu le livre même des Logia sous les yeux. Voir notre développement sur l'emploi de cet ouvrage dans le N. T., p. 254-258.

pouvons être certains, en effet, que chacun n'était pas libre de mettre en circulation, en vertu de ses souvenirs personnels, des enseignements aussi importants et de les imposer, à un Paul même, comme normes de la conduite des communautés chrétiennes. Mais une bouche dut se sentir autorisée entre toutes à donner le ton dans ce concert auquel chacun des apôtres apportait sa note, et être reconnue de tous comme telle : celle de Pierre. Toutefois, si nul n'était plus apte que lui à formuler le récit des incidents de la vie de Jésus, il n'en était peut-être pas de même à l'égard de ses enseignements. Tel de ses collègues pouvait être doué d'une réceptivité plus calme, d'une mémoire plus précise, et par conséquent plus capable de reproduire la teneur exacte des paroles du Maître. Les traditions nous parlent de Matthieu, comme de celui qui le premier mit par écrit les discours du Seigneur. Quoi que l'on puisse penser de l'origine de notre Ier évangile, le fait qu'il a été dans l'Eglise primitive universellement attribué à cet apôtre ne saurait être dénué de tout fondement. Autrement, pourquoi lui plutôt qu'un autre ? Nous avons là un indice du rôle spécial qu'a probablement rempli Matthieu dans la formation de la tradition apostolique relative aux enseignements de Jésus. Et ce sont, en effet, les discours du Seigneur qui forment le contenu essentiel de l'évangile qui porte son nom.

Nous serions ainsi conduits à supposer que, si Pierre eut le rôle principal dans la formation de la tradition au point de vue narratif, ce fut Matthieu qui y apporta la contribution la plus importante au point de vue didactique.

C'est certainement en langue araméenne que la double tradition des faits et des paroles fut primitivement for-

mulée[1]. C'était la langue qu'avait habituellement parlée Jésus, comme on le voit par les expressions sémitiques que Marc a fréquemment reproduites, afin de conserver les *ipsissima verba* sortis de sa bouche (p. 790). Cette circonstance n'est pas sans intérêt dans la question qui nous occupe. D'abord, il nous importe de savoir que la tradition se fixa dans la langue même dans laquelle ces paroles avaient été prononcées. Puis il est à remarquer que la pauvreté même de cette langue était propre à prévenir de grands écarts dans leur reproduction.

Au reste, la parole de Jésus était de nature à être retenue plus aisément que toute autre. Elle a un caractère si particulier, une empreinte si originale, une forme si plastique, un sérieux si saisissant, qu'il n'était pas nécessaire de l'entendre plusieurs fois pour qu'elle se gravât d'une manière durable dans la mémoire de l'auditeur. « Qu'êtes-vous allés voir au désert? Un roseau agité du vent?... Voyez les oiseaux du ciel... Voyez les lis des champs... Cette génération est semblable à des enfants qui jouent sur la place publique et se disent les uns aux autres... Jérusalem, Jérusalem, qui tues les prophètes!... » Qui pourrait oublier de telles paroles, après les avoir entendues une seule fois[2]? Ce genre d'éloquence prenait l'homme tout entier : la conscience par sa vérité morale, l'intelligence par la sublimité de l'idée, l'imagination par la netteté de la forme et la nouveauté des images, le cœur par la profondeur du sentiment religieux. En même temps que l'enseignement du Maître, semblable à un cachet du plus puissant relief, venait à la rencontre de l'esprit des disciples, celui-ci, semblable à une cire toute neuve et

[1] Voir là-dessus *Dalman* (*Worte Jesu*, I, p. 13 et suiv.).

[2] Comp. la belle page de *H. Holtzmann* (*Hand-Comm.*, I, 1, 3e éd., p. 22).

parfaitement malléable, en recevait l'empreinte ineffaçable. C'est cette empreinte qui a passé sur la tradition apostolique.

Des phénomènes de ce genre ne sont d'ailleurs pas sans exemple, surtout en Orient où, comme dit *Renan*, plus que partout ailleurs, la reproduction littérale des textes antérieurs est la règle. « Une citerne étanche, qui ne laisse pas échapper une goutte d'eau, » voilà l'idéal d'Israël[1]. On peut se faire une idée de ce travail intérieur de mémorisation par ces paroles que l'auteur des *Récognitions clémentines* (vers 160-170)[2] met dans la bouche de Pierre : « Après minuit je me réveille de moi-même, et le sommeil ne me revient plus. C'est l'effet de l'habitude que j'ai de rappeler à ma mémoire les paroles du Seigneur que j'ai entendues de lui-même, afin de pouvoir les retenir fidèlement. » (*Recogn.* II, 1.) On sait que l'immense bagage rabbinique ne fut consigné par écrit qu'après avoir été transmis oralement pendant de longs siècles. La littérature du Rig-Véda s'est conservée en Inde, selon *Max Müller*, pendant des siècles, avec ses 1,028 hymnes, ses 16,448 vers, sans le secours de l'écriture[3].

Le problème qui nous occupe concerne moins les apôtres eux-mêmes que les évangélistes instruits par eux et qui avaient pour tâche de parcourir les églises en narra-

[1] *Renan*, *Les Evangiles*, p. VI et 5-6.

[2] C'était la date la plus généralement admise jusqu'ici. Des travaux récents paraissent établir que la rédaction des *Clémentines* (*Homélies* et *Récognitions*) ne remonte pas au-delà du III^e^ ou même du commencement du IV^e^ siècle. Voir *Harnack*, *Chronologie der altchristl. Litteratur*, 1904, II, p. 518-540.

[3] *Renan* dit (*Les Evangiles*, p. 96) : « Les Védas ont traversé des siècles sans être écrits. Une partie de la Thora juive a dû être orale, avant d'être rédigée. Le Talmud exista près de deux cents ans sans être écrit. » Voir sur la méthode d'enseignement en usage dans les écoles juives *Schürer*, *Gesch. des jüd. Volkes*, 3e éd., II, p. 323-325.

teurs officiels de l'histoire et des enseignements de Jésus : l'on dut s'efforcer de leur inculquer, aussi littéralement que possible, la teneur de la tradition apostolique, surtout en ce qui concernait les paroles de Jésus [1]. Une plus grande liberté pouvait régner dans la reproduction des scènes historiques.

II. Un moment décisif fut celui où la tradition araméenne du début dut être jetée dans un moule étranger, — celui de la langue grecque, — d'où elle sortit stéréotypée et en quelque sorte crystallisée, et telle qu'elle a passé dans nos synoptiques et devait avec eux parcourir le monde. Le livre des Actes nous rapporte (ch. VI) que les veuves des Juifs parlant grec à Jérusalem, les *hellénistes* (Ἑλληνισταί), se plaignirent d'être moins bien traitées dans les distributions quotidiennes que celles des Juifs parlant hébreu (les Ἑβραῖοι), et que, pour apaiser ces plaintes, l'Eglise choisit les *sept* qu'on a appelé diacres, et qui, d'après leurs noms, étaient tous ou presque tous des hellénistes. Supposez que la tradition apostolique araméenne fût demeurée longtemps le seul moyen d'alimentation spi-

[1] *Veit* a développé (*Die synoptischen Parallelen,* p. 88-104) d'une manière intéressante l'idée qu'une sûre conservation des paroles du Maître ne pouvait être obtenue qu'au moyen de la méthode rabbinique de la fréquente *répétition* (*deutérosis ;* hébr. *mischna* = enseignement). Il applique cela non seulement à l'instruction donnée par les apôtres aux évangélistes qu'ils envoyaient au loin, mais à l'enseignement de Jésus lui-même, qui, dans ses entretiens particuliers avec les disciples, aurait employé la même méthode de la répétition pour leur faire apprendre ses paroles par cœur et en assurer ainsi la conservation. — Sans nier que Jésus ait répété parfois à plus d'une reprise les mêmes enseignements, nous ne saurions cependant nous représenter les apôtres se livrant sous sa direction à de pareils exercices de mémorisation. Jésus a sans nul doute eu foi dans la puissance de sa parole pour se graver d'elle-même dans leur esprit.

rituelle de la communauté, combien les plaintes des croyants hellénistes n'eussent-elles pas été plus sérieuses et mieux fondées encore[1]! Il fallut donc bientôt procéder à la translation de la tradition apostolique en langue grecque. C'est ici que s'appliquent avec plus de force encore les observations si justes de *Weizsäcker* sur la formation de la narration évangélique primitive. Le travail en question ne pouvait être une affaire simplement individuelle; l'avenir de l'Eglise y était trop sérieusement engagé. Une main autorisée dut y présider, un accord se former pour la reproduction des expressions sémitiques. N'est-ce point ici encore Matthieu qui exerça l'influence prépondérante? Ancien péager, le grec devait lui être aussi familier que l'araméen. Aussi ne m'étonné-je pas que *Wetzel*[2], partant de l'idée d'une instruction donnée à Jérusalem aux évangélistes en vue de leur mission de narrateurs, ait choisi cet apôtre pour l'asseoir dans la chaire du professeur, autour de laquelle ses auditeurs — parmi lesquels les auteurs de nos trois synoptiques — rédigeaient leurs cours, bases de nos écrits évangéliques. La forme est assurément bien moderne; c'est l'hypothèse de la tradition orale, on peut presque dire caricaturée. Mais le choix que Wetzel a fait de Matthieu n'est pas absolument arbitraire.

S'il est vrai que la reproduction de la tradition araméenne en langue grecque ait été soumise à un contrôle, comme on n'en saurait douter, on s'explique un fait maintes fois allégué en faveur de l'emploi de nos synoptiques l'un par l'autre : c'est l'usage qu'ils font simultané-

[1] C'est aller beaucoup trop loin que de conclure du rôle joué par les hellénistes dans les Actes que les apôtres eux-mêmes devaient enseigner en langue grecque (*Veit*, ouvr. cité, p. 74) et que c'est en grec que la tradition évangélique a été formulée dès le début (*Wetzel*, *Die synopt. Evangelien*, p. 143).

[2] Voir ci-dessus p. 703 et l'écrit de *Wetzel*, p. 143 et suiv.

ment de certains termes grecs peu communs pour rendre les termes hébraïques employés par Jésus. Ainsi, dans le récit de la tentation, πτερύγιον, que nos traductions rendent par *créneaux* et qui répond sans doute ici à l'hébreu *kanaph*, aile (comme parfois dans les LXX ; ce terme se trouve aussi chez Josèphe) ; — dans l'oraison dominicale, ἐπιούσιος, que nos versions rendent par *quotidien* et qui répond, selon plusieurs, à l'expression *léchem machar*, « le pain *de demain* » (de ἐπιοῦσα : le jour qui va venir), ou plutôt sans doute à *léchem choukki*, Prov. XXX, 8, « le pain *de ma ration* » (de ἐπὶ-οὐσία : suffisant pour la subsistance).

III. Combien dura cette période du témoignage purement oral ? Nous l'ignorons, mais il est certain qu'elle dut être séparée par une transition de celle de la composition de nos évangiles. Le prologue de Luc, où il parle des nombreux écrits qui avaient précédé le sien, — écrits de la plupart desquels il ne reste certainement aucune trace à cette heure, — en fait foi. Ces écrits des πολλοί [1], qui embrassaient déjà l'ensemble de l'histoire évangélique [2], furent, comme on l'a présumé, précédés et préparés par des écrits moins considérables, qui n'avaient pas encore la prétention d'être des histoires complètes et suivies [3]. On se borna d'abord à mettre par écrit quelque incident ou quelque discours. C'était un évangéliste, à la prédication duquel ce document devait servir d'appui, ou un auditeur, désireux de conserver dans son intégrité et sa fraîcheur la scène ou le discours qu'il avait entendu rapporter. Ces

[1] « Plusieurs. »

[2] Cela ressort des termes de Luc (v. 1) : διήγησιν περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων.

[3] Voir p. 780 et 792.

écrits anecdotiques, empruntés à la tradition apostolique, — le trésor, comme dit *Renan*, où chacun puisait, — devaient être, comme celle-ci, en langue grecque ou en langue araméenne. De certaines séries de scènes, que rattachait les unes aux autres un lien moral ou chronologique, pouvaient s'y trouver réunies : ainsi les scènes sabbatiques (Mt. XII, 1-8 ; 9-14 ; Mc. II, 23-28 ; III, 1-6 ; Luc VI, 1-5 ; 6-11), — les entretiens avec les aspirants au rang de disciples (Mt. VIII, 19-22 ; Luc IX, 57-62),— les trois récits de la délibération du sanhédrin, de l'onction de Marie et de la trahison de Judas (Mt. XXVI, 3-14 ; Mc. XIV, 1-11), dont la relation interne saute aux yeux ; — ou des séries chronologiques comme celles-ci : ministère de Jean-Baptiste, baptême de Jésus, tentation et retour en Galilée (Mt. III, 1-IV, 17 ; Mc. I, 1-15 ; Luc III, 2-IV, 15) ; — démoniaque de Capernaüm, guérison de la belle-mère de Pierre, guérisons au soir du même sabbat, retraite de Jésus le lendemain matin (Mc. I, 21-39 ; Luc IV, 31-44) ; — journée des paraboles, tempête, démoniaque de Gadara, résurrection de la fille de Jaïrus (Mc. IV, 1-V, 43 ; Luc VIII, 4-56) ; — discours sur les purifications, Cananéenne, seconde multiplication des pains, demande d'un signe, levain des pharisiens (Mt. XV, 1-XVI, 12 ; Mc. VII, 1-VIII, 21) : tout un cycle qui manque totalement chez Luc ; — puis le cycle final du séjour en Galilée : Césarée de Philippe, annonce de la Passion, transfiguration, enfant lunatique, nouvelle annonce de la Passion, dispute des disciples, l'enfant donné en exemple, le disciple dissident, le scandale (Mc. VIII, 27-IX, 50 ; Luc IX, 18-50 ; comp. Mt. XVI, 13-XVIII, 9).

Nous avons vu que *Renan* se représentait le ministère du Seigneur généralement raconté en une seule soirée. Un tel récit n'eût pu être que très sommaire. Je supposerais

plutôt qu'à l'ordinaire, c'était un de ces cycles, de ces « corpuscules de l'histoire, » comme a dit *Lachmann*, qui faisait l'objet d'une séance. On comprend alors plus aisément qu'un des cycles pût échapper tout entier à un évangéliste. Nous trouverions là l'explication de cette grande lacune de Luc[1] dont les partisans de la théorie de la dépendance n'ont jamais pu rendre compte.

S'il existait réellement, soit en araméen, soit en grec, de pareils petits écrits, comment n'aurait-on pas cherché bientôt à les réunir le plus complètement possible pour en composer un tout, en ajoutant aux cycles du ministère galiléen le récit du voyage à Jérusalem et de la dernière semaine dans cette capitale ? Ainsi naquirent les ouvrages des πολλοί que Luc mentionne comme précurseurs du sien. L'expression ἀνατάξασθαι διήγησιν[2] peut désigner un arrangement de faits pour en former un récit suivi ; elle signifie plus naturellement encore un arrangement de matériaux pour constituer un ouvrage. Ces écrits furent le degré préparatoire qui précéda les compositions plus organiques, plus unes, plus d'un jet, que nous trouvons dans nos évangiles [3].

Dans ce que nous avons dit jusqu'ici, nous possédons les éléments nécessaires pour nous rendre compte de leur composition.

IV. Comme on voit, en différents points de la surface terrestre, et dans certaines régions plus que dans d'autres, affleurer le dôme granitique sur lequel reposent les for-

[1] Le cycle Mt. XIV, 22-XVI, 12 et Mc. VI, 45-VIII, 26.

[2] « Composer un récit. »

[3] Il y a lieu de préciser dans le sens qui vient d'être indiqué ce que nous avons dit p. 579 et dans notre *Commentaire sur l'év. de Luc*, 3e éd., I, p. 84.

mations subséquentes, ainsi, dans nos évangiles synoptiques, ressort, plus ou moins, et dans certaines parties plus que dans d'autres, le fond commun de la narration apostolique hiérosolymitaine, servant de base à tous les récits particuliers qui s'y sont rattachés plus tard.

Très certainement — sur ce point l'accord est à peu près fait — cette tradition se retrouve sous sa forme la plus adéquate dans la narration du second évangile. Marc l'avait comme sucée à sa source dès sa tendre jeunesse, qui s'était passée à Jérusalem. Plus tard, en accompagnant Pierre dans ses missions, il l'avait entendu reproduire par lui [1], mais non sans que l'apôtre l'enrichît chaque fois de quelque trait frappant que lui suggéraient au moment même ses réminiscences personnelles ; ainsi ce regard d'amour jeté sur le jeune riche ; cet oreiller placé sous la tête de Jésus dans la barque ; l'onction d'huile employée par les apôtres dans leur première mission, etc., — autant de petits traits manquant dans les deux autres synoptiques et qui venaient spontanément illustrer les récits de Pierre, se fondant organiquement avec la tradition, dont il était lui-même l'un des principaux auteurs. Les récits de la naissance et de l'enfance n'avaient point pris place dans la narration première ; ils ne furent amenés au jour que plus tard et pour ceux aux yeux de qui la messianité de Jésus était déjà un fait acquis. Aussi ne se trouvent-ils pas non plus chez Marc.

En écrivant pour les Romains, Marc n'avait nullement l'intention de leur offrir un tableau complet de l'histoire de Jésus et un compte-rendu systématique de sa doctrine ; il ne voulait que leur donner l'idée et leur laisser l'im-

[1] « Si jamais une narration a produit l'impression de reposer sur le récit d'un témoin oculaire, c'est celle de Marc, » dit *Wernle* (*Synopt. Frage*, p. 205).

pression de sa puissance et de sa sagesse divines, et à cet effet leur présenter un certain nombre de traits dans lesquels les témoins de sa vie avaient reconnu en lui le « Fils de Dieu » (I, 1) ; il puisait ces traits dans la tradition si souvent entendue à Jérusalem et de la bouche de Pierre. Le style de Marc convient aussi à cette origine. C'est du grec, écrit par un Hébreu qui ne connaît pas cette langue sous sa forme classique, mais qui l'a apprise dans l'usage ordinaire, telle qu'on la parlait en Palestine, — à peu près comme les auteurs de la version des LXX se l'étaient appropriée à Alexandrie. Aussi ne la manie-t-il pas sans quelque gaucherie, et trouve-t-on sous sa plume bon nombre d'hébraïsmes involontaires, comme on pouvait s'y attendre de la part d'un Juif racontant, dans ces conditions, une histoire passée dans le milieu juif et des discours tenus en langue juive.

L'auteur du premier évangile est, comme Marc, un Hébreu de naissance, mais doué d'une culture plus élevée ; il manie le grec avec plus d'aisance, de souplesse et de fermeté. Quant au fond, il puise en partie à la même source de la tradition hiérosolymitaine, araméenne ou grecque : on la reconnaît dans toute une série de passages parallèles à ceux de Marc. Mais cette reproduction de la tradition est trop libre dans la forme et souvent trop différente de celle de Marc pour que l'une des deux rédactions soit dépendante de l'autre. Elle se présente, de plus, ici, dans des conditions particulières. D'abord, l'écrit tout entier, au lieu d'être simplement historique comme celui de Marc, est consacré à la démonstration d'une thèse : celle de la messianité de Jésus, en dépit de son rejet par Israël. L'auteur s'attache donc beaucoup moins à la description des faits qu'à leur signification. Il resserre les récits, pour appuyer d'autant plus sur la parole de Jésus

qui en marque la portée. Au lieu de reproduire les faits dans leur ordre chronologique, il les groupe par catégories, en plaçant chaque groupe sous le patronage d'un texte prophétique qui leur imprime le caractère messianique. Enfin il insère, par parties détachées, en divers endroits de sa narration, un ouvrage antérieur complet de l'apôtre Matthieu, composé dans une intention non historique, mais didactique, et dans lequel cet apôtre avait recueilli sous certains chefs les principaux enseignements de Jésus, ceux qui lui avaient paru le plus propres, comme l'a pensé *Weizsäcker*, à imprimer à la vie de l'Eglise et à la conduite de ses membres le caractère qui répondait à la volonté du Christ. Cet ouvrage remettait dans ce but, devant les yeux des croyants, l'idéal de justice tracé par Jésus (Matth. V-VII) ; la tâche laissée par lui aux apôtres et à l'Eglise envers Israël jusqu'au moment où la catastrophe qu'il avait annoncée mettrait fin à l'existence du peuple (ch. X) ; le nouvel état de choses spirituel ou le royaume des cieux qui surgissait à ce moment même pour remplacer l'ancien ordre de choses condamné à périr (paraboles du ch. XIII) ; la discipline intérieure de l'Eglise vis-à-vis de ses membres (ch. XVIII) ; enfin l'attente glorieuse qui doit la soutenir au travers des luttes, des persécutions et des séductions, jusqu'à la fin de l'économie présente et à la victoire finale que décidera le retour glorieux de son Chef (ch. XXIV).

Cet écrit, composé en araméen par Matthieu, fut traduit en grec par l'auteur même de notre premier évangile, comme le prouve l'unité de style qui règne dans ce grand ouvrage ; il se servit généralement de la version des LXX pour la traduction des citations de l'A. T. renfermées dans le Recueil des discours de Matthieu ; il recourut plus souvent au texte hébreu pour les citations prophéti-

ques par lesquelles il appuyait lui-même sa démonstration messianique. Dans ces conditions, la narration hiérosolymitaine primitive devait ressortir beaucoup moins abondamment que dans le second évangile, qui reposait entièrement sur elle.

Le troisième évangile a été composé dans des conditions plus particulières encore. Il forme avec le second surtout un parfait contraste. Luc n'a guère pu entrer en contact direct avec la tradition primitive que lorsqu'il arriva lui-même en Palestine avec Paul en l'an 58. Aussi ne discerne-t-on l'influence de cette tradition que dans un petit nombre de passages de son écrit parallèles aux deux autres. A cette époque, les « diégèses » dont il parle (I, 1) étaient déjà en circulation et avaient en partie supplanté la tradition orale, qui d'ailleurs devait avoir perdu aussi dans une certaine mesure ce que *Renan* appelle ses « vives arêtes. » Elle ne pouvait donc plus être pour Luc ce qu'elle avait été pour Marc, sa source en quelque sorte unique et pleinement suffisante. Il dut plutôt rechercher les petits écrits particuliers dans lesquels elle avait été consignée, alors qu'elle était encore dans toute sa fraîcheur. Au contenu de ces documents, dont il se plut à conserver autant que possible le parfum antique, il joignit les renseignements que pouvaient lui fournir encore certains témoins des faits. Ainsi s'expliquent les nombreux hébraïsmes et araméismes que l'on rencontre dans toutes les parties d'un ouvrage rédigé cependant par un auteur qui écrivait parfaitement le grec ; car nous possédons de lui maints morceaux qui pourraient être sortis de la plume d'un auteur classique [1].

[1] Il faut être bien désireux de remettre en question les points qui semblaient le plus à l'abri de la discussion, pour soutenir, comme l'a fait *G.-L. Hahn* (*Das Evang. des Lucas*. 1892, p. 6 et 34), le ca-

Ce qu'il y a de plus frappant dans ce contraste qui caractérise le style de Luc, c'est, comme nous l'avons vu[1], que les hébraïsmes ou araméismes qui s'y rencontrent sont le plus souvent complètement étrangers aux morceaux parallèles des deux auteurs hébreux, Matthieu et Marc. Comment s'expliquer ce fait étrange? Ou bien Luc, Grec lettré, a fait du pastiche et contrefait le style hébreu pour des lecteurs grecs — tandis que Matthieu s'efforce d'écrire en bon grec pour des lecteurs hébreux. Cela est-il croyable? Ou bien il est parvenu, comme l'a bien pressenti *Schleiermacher*, à se remettre en possession de documents ou de renseignements araméens, qu'il a traduits ou reproduits avec une certaine liberté d'adaptation sans doute, car l'unité de style dans son écrit est incontestable. Mais, en bon négociant, il a tenu à laisser à la marchandise sa marque de fabrique : à la narration, son coloris sémitique. De là, à la fois, la ressemblance et les différences de ses récits avec ceux de Marc. On reconnaît chez tous deux un fond commun, mais reproduit librement par Marc d'après ses souvenirs de jeunesse et les récits oraux de Pierre, — chez lui la narration apostolique apparaît à nu presque tout du long, — tandis que les récits de Luc, littérairement indépendants de ceux de Marc, ont déjà passé par une élaboration qui d'ailleurs n'en a point altéré la fidélité.

C'est ce qui ressort également de la comparaison entre Luc et Matthieu. La manière dont Luc remet les paroles de Jésus en leur lieu et place, a beau être méconnue par la critique actuelle; elle ne cesse de se défendre elle-même

ractère sémitique du style de Luc dans le prologue. Le plus simple primain, en passant du v. 4 au v. 5 de Luc I, sera frappé du contraste total entre ces deux grecs.

[1] P. 576 et suiv.

par son excellence interne et finira par sortir victorieuse des traitements arbitraires qu'on lui inflige. Nous croyons avoir à cet égard donné nos preuves [1].

La tradition orale hiérosolymitaine, reproduite simplement et complètement, avec quelques additions personnelles de Pierre, dans le second évangile ; transformée dans le premier en démonstration messianique et accrue de l'écrit de Matthieu ou Recueil des discours qui y a été intercalé ; recueillie enfin par le troisième dans divers documents particuliers où elle avait déjà été consignée, et de plus complétée et précisée au moyen de renseignements obtenus sur place par Luc lui-même : voilà, à nos yeux, en résumé, la genèse de nos trois synoptiques et l'explication la plus naturelle de leur relation, en particulier de leurs ressemblances et de leurs dissemblances. Sans doute, pour amener cette explication jusqu'à l'évidence qui force la conviction, il faudrait se livrer à un nouveau travail : l'étude détaillée de toutes les péricopes qui entrent dans ces trois écrits et de leurs parallèles. Peut-être quelque jeune théologien entreprendra-t-il ce travail.

Nous pouvons faire remarquer trois résultats auxquels nous avons été conduits sur trois lignes différentes : l'indépendance réciproque des trois écrits synoptiques, leur date de composition à peu près simultanée, et la distance de leurs lieux d'origine (Marc, à Rome, vers 64 ; Matthieu, vers 66, en Orient ; Luc, vers la même époque, en Syrie). Ces résultats, s'ils sont exacts, concordent. L'indépendance des trois récits, en particulier, est en accord complet avec les deux autres et reçoit d'eux sa confirmation.

[1] Voir mon *Commentaire sur l'évangile de Luc*, 3e éd., 1888-1889.

V. *Objections.*

1. La plus forte objection contre l'explication de la relation entre nos synoptiques au moyen de la tradition orale a été bien développée par *Wetzel*[1]. Les membres de l'Église durent dès le commencement se nourrir des récits oraux des faits et des enseignements de Jésus ; cela est conforme aux conditions du choix du remplaçant de Judas (Act. I, 21-22), à l'ordre de Jésus (Matth. XXVIII, 20), à sa promesse (Jean XIV, 26). Ceux qui avaient une connaissance suivie et complète de son ministère étaient peu nombreux (Act. I, 23), et les croyants devaient éprouver le besoin de posséder mieux à cet égard que des connaissances fragmentaires. On comprend donc la formation, en vue de ces derniers, d'un type de récit embrassant l'ensemble du sujet. Mais ici précisément s'élève la difficulté. La tradition orale a en général pour effet la diversité ; ici, elle aurait produit l'uniformité. Qu'un seul et même narrateur, répétant souvent le même récit, arrive bientôt à une forme en quelque sorte stéréotypée, cela se comprend. Mais comment se représenter un accord verbal s'établissant entre plusieurs narrateurs, témoins de l'histoire évangélique ? La difficulté n'est pas de savoir comment le type, une fois fixé, se serait *conservé ;* les exemples de la ténacité de la mémoire orientale que nous avons rappelés plus haut le montrent assez. La difficulté est de se rendre compte du mode de sa *formation.*

On a vu (p. 703-704) comment *Wetzel* lui-même a cherché à la résoudre. On ne saurait admettre un mode de faire aussi mécanique. Il faut bien reconnaître d'ailleurs que cette genèse, comme toute genèse, est enveloppée d'obs-

[1] *Die synopt. Evangelien*, p. 9 et suiv.

curité. Cependant les remarques que nous avons présentées plus haut sur le rôle prépondérant qu'ont dû jouer dans la formation de la tradition primitive deux ou trois personnalités marquantes, comme Pierre ou Matthieu, le soin tout particulier qui dut être apporté à la conservation des paroles du Seigneur, la répétition fréquente des mêmes récits par les mêmes bouches autorisées, nous paraissent résoudre dans une grande mesure la difficulté. Dans tous les cas, aucune hypothèse n'explique plus naturellement que la nôtre le phénomène constant chez les synoptiques de paragraphes entiers plus ou moins identiques, mais entrecoupés à chaque instant d'expressions différentes et même de portions de texte entièrement diverses. Un trait surtout s'explique de cette manière plus aisément que de toute autre[1]. C'est le contraste fréquent entre la conformité complète des *paroles* dans les trois textes, et les nombreuses différences dans le récit des *faits*. Souvent, au moment où la narration arrive à la parole caractéristique du Seigneur qui forme le centre du récit, les trois textes coïncident verbalement, tandis qu'avant et après il y a entre eux divergence plus ou moins grande. On comprend parfaitement que les paroles se soient fixées plus rigoureusement dans la tradition orale, tandis que chacun se permettait de raconter les détails historiques un peu à sa manière, et il est naturel que cette différence se reflète dans la rédaction synoptique. On se rendrait compte plus difficilement de ces faits, si l'un des évangélistes avait sous les yeux le texte de l'autre, ou s'ils usaient de sources écrites communes : l'identité, dans ce cas, devrait être à peu près la même partout.

Pourquoi, en effet, demande *Veit* (p. 117), tous ces

[1] Comme l'a très bien montré *Veit*, ouvr. cité, p. 116 et suiv.

petits changements sans importance dans le récit des faits? On ne saurait d'une manière générale les expliquer par la possession de renseignements plus précis, et l'hypothèse de l'emploi d'un évangile par l'autre doit le plus souvent renoncer à en rendre compte. Au point de vue de la tradition orale, ces variations s'expliquent tout naturellement.

Holtzmann, tout en reconnaissant que l'hypothèse de la tradition orale est conforme à l'esprit de l'antiquité[1], soutient que les différences de nos textes ont plutôt le caractère de modifications apportées à un type écrit que celui d'altérations involontaires d'un récit traditionnel[2]. Il nous paraît que c'est justement l'inverse qui est vrai[3]. *Veit* l'a montré avec sagacité. Il demande avec raison : « Qu'y a-t-il de plus incompatible avec « l'esprit vivant « de l'époque créatrice[4] » que le rapport de mesquine dépendance que les critiques attribuent aux synoptiques dans l'usage qu'ils font de leurs sources écrites ? Cet attachement aussi minutieux qu'arbitraire à un type qu'on ne suit qu'autant qu'on le veut bien ; cet empressement à saisir les occasions de corriger, pour souvent faire plus mal ; cette étrange manie de chercher des profondeurs spéciales dans des traits insignifiants où personne n'aurait rien soupçonné de mystérieux ; cette singulière fidélité qui combine ici deux récits différents, ailleurs tire d'un mot, d'une comparaison, d'un récit, quelque chose

[1] *Synopt. Evangelien*, p. 50; *Hand-Comm.*, I, 1, p. 21.

[2] *Synopt. Evangelien*, p. 50 et 51.

[3] Ainsi dans l'exemple qu'il cite lui-même (Mt. XII, 27. 28 ; Luc XI, 19. 20), la différence (l'*Esprit* de Dieu chez Mt., le *doigt* de Dieu chez Luc) ne se comprend-elle pas bien plus aisément comme l'effet involontaire de la tradition que comme celui de la volonté réfléchie d'un des deux évangélistes ?

[4] Expressions de *Holtzmann* (*Einl.*, 3e éd., p. 351).

d'entièrement nouveau qu'elle croit devoir savamment motiver, bien qu'on ne voie pas la nécessité de ces motifs ; ces manipulations arbitraires du texte d'un devancier, qu'on ne fait ainsi que discréditer, au lieu de le confirmer ou d'en recevoir confirmation : il est possible qu'on ne croie pas pouvoir expliquer par une autre méthode les phénomènes que présentent nos synoptiques ; mais que ce mode réponde à l'esprit vivant d'une ère créatrice, à la spontanéité d'une époque qui doit avoir engendré de son sein les grandes pensées du christianisme, personne ne nous le persuadera[1]. »

Holtzmann insiste sur les ressemblances verbales, que la tradition ne saurait expliquer. Mais, comme l'a fait remarquer Veit, il s'agit souvent de termes rares ou frappants qui, par leur nature même, se gravent aisément dans la mémoire ; ailleurs, de termes usuels, dans lesquels la coïncidence n'a rien de surprenant ; et presque toujours, même dans les phrases les plus concordantes (par ex. les citations identiques), on rencontre de ces légères différences comme il en échappe à la mémoire, tandis qu'elles sont inexplicables dans la supposition de l'emploi d'un document écrit[2].

[1] *Synopt. Parallelen*, p. 94.

[2] Voir les nombreux exemples relevés dans le chap. III de l'ouvrage cité de *Veit*, spécialement p. 120 et suiv., et la conclusion de cet auteur (p. 129) : « Si le plus souvent il ne reste aux partisans de l'hypothèse de la dépendance d'autre raison que l'arbitraire de l'après-venant pour expliquer que tantôt il copie textuellement son devancier, tantôt modifie, abrège, développe, nous ne voyons pas de quel droit leur point de vue prétend être plus scientifique que celui qui explique ces phénomènes par les variations, incalculables il est vrai, de la tradition orale, laquelle par sa nature même est involontairement et inévitablement exposée à de telles variations. » (Ceci contre le mot de *Holtzmann (Einl.*, p. 351) : que l'hypothèse de la tradition est le vrai *asylum ignorantiæ* de l'apologétique.)

Enfin, Holtzmann objecte la langue araméenne de la narration originaire, qui ne saurait expliquer la conformité de nos narrations grecques : on ne pourra, dit-il, jamais se représenter comment cette forme grecque stéréotypée aurait pu provenir de la forme araméenne. — Nous renvoyons le lecteur aux observations que nous avons déjà présentées sur ce point [1].

Holtzmann a du reste, contre l'hypothèse de l'emploi d'un évangile par l'auteur de l'autre, un passage typique, qui me paraît s'appliquer déjà au système qu'il défendait autrefois et plus encore à sa théorie actuelle, qui admet l'emploi par Luc non seulement de Marc, mais encore de Matthieu : « L'hypothèse de la dépendance, dit-il, ne s'est montrée viable sous aucune de ses formes. Dans toutes les combinaisons elle s'est heurtée à des difficultés qu'elle n'a pu résoudre. Elle est d'ailleurs sujette en elle-même à de graves objections : le caractère de l'époque, où l'on écrivait peu, les circonstances défavorables à une littérature chrétienne, l'invraisemblance que, dans ces conditions, un écrivain entreprît de rédiger un nouveau livre qui n'aurait été, dans la plus grande partie de son contenu, que le remaniement d'écrits déjà existants. N'eût-il pas été bien plus naturel de le compléter par quelques suppléments que de le copier ? Et quelle manière de copier ! Pourquoi ces différences dans le détail et l'ordre des récits ? Pourquoi tantôt copier mot pour mot, tantôt varier sans motif ? Pourquoi surtout tant d'omissions ? Cette manière de remanier l'écrit d'un autre répond bien peu au caractère de nos écrivains. Quel que soit l'ordre de succession que l'on établisse entre eux, on trouve toujours une somme de matériaux que le suivant aurait né-

[1] P. 817-819.

gligés, sans qu'on puisse découvrir à ces omissions une raison suffisante [1]. »

En vérité, nous ne saurions mieux dire contre Holtzmann lui-même, avant et surtout après ce qu'il appelle son « changement de front. »

2. *Paul Ewald* [2] a soulevé, contre le fait d'une tradition hiérosolymitaine qui aurait été la source commune de nos synoptiques, une objection sérieuse, déjà avancée par *Meyer :* c'est l'impossibilité qu'une narration apostolique officielle se soit formulée sous les yeux de l'apôtre Jean sans son concours et sur un type absolument différent du sien ; il réclame donc énergiquement en faveur de la part de cet apôtre dans la formation de la tradition,

[1] *Synopt. Evangelien,* p. 64. — Voir, sur tous ces points si bien résumés par Holtzmann, *Veit*, p. 129 et suiv. A propos des différences de détail dans les mêmes récits, il dit fort bien : « Ce qui empêche d'envisager le texte de l'un comme correction libre, faite après coup, de l'autre, c'est que le phénomène s'étend également à tous les trois : tantôt c'est Matthieu, tantôt Marc, tantôt Luc, qui aurait complété ou corrigé les deux autres. Ce phénomène est donc une instance en faveur de la tradition et en même temps une preuve de la fidélité avec laquelle les évangélistes l'ont reproduite dans la forme même dans laquelle elle leur avait été transmise. » — Voir spécialement p. 140-144, sur les récits de la Cène, et p. 158 et suiv., sur la répartition des matières ; Veit relève (p. 161) le fait singulier que c'est le judéo-chrétien Matthieu qui nous présente l'enfant Jésus salué par les païens, persécuté par le roi des Juifs, sauvé dans la païenne Egypte, et le paulinien Luc qui célèbre l'espérance israélite (cantiques de Marie et de Zacharie), rapporte la circoncision, la purification et la présentation au temple, et honore celui-ci par la visite de Jésus à douze ans. « Une vraie ironie que ce ne soit pas l'inverse ! » Une ironie analogue pourrait être relevée dans les récits de la résurrection. — Remarquons enfin que *Wellhausen* lui-même, dans son dernier ouvrage *(Das Evang. Matthæi,* 1904, p. 3-4), s'exprime avec une grande réserve sur le rapport de dépendance littéraire, souvent probable, mais point toujours certain, qu'impliqueraient les récits communs à Matthieu et à Luc qui manquent dans Marc.

[2] Voir ci-dessus p. 707 et 708.

et il se voit conduit à supposer, comme nous l'avons dit, que le type synoptique est une branche détachée, en un lieu et sous une influence spéciale, du grand tronc de la tradition. Or, Papias nous apprend de qui est provenu ce type spécial de narration évangélique : c'est de Marc, lequel avait coutume de puiser dans les récits de Pierre : ceux-ci, par une préférence naturelle à cet apôtre, roulaient surtout sur le ministère galiléen. De là le caractère du IIe évangile, composé pour l'église romaine, et celui aussi de Matthieu et de Luc, rédigés également en Italie et sous l'influence de Marc, l'un pour les nombreux judéo-chrétiens de ce pays (avec adjonction des Logia de Matthieu), l'autre pour les anciens païens (avec insertion dans le cadre de Marc du grand morceau IX, 51-XVIII, 14, provenant d'un document séparé qui est un ouvrage tout autre que les Logia).

Autant la difficulté qui a donné lieu à cette hypothèse est réelle, autant la solution proposée est invraisemblable. Pierre aurait-il été sous le charme de ses souvenirs galiléens, au point de créer une forme de tradition à part, aussi incomplète qu'exclusive? Comment serait-ce d'Italie et sous des influences toutes personnelles et locales que serait parti le type de tradition évangélique qui est devenu celui de l'Église universelle ? Le Ier évangile ne porte-t-il pas la trace distincte de son origine orientale et de sa relation immédiate avec la tradition palestinienne ? Luc, avant de venir à Rome, ne connaissait-il pas les églises de Syrie, d'Asie Mineure et de Grèce, et pouvait-il ignorer la forme générale de la tradition chrétienne?

Mais la difficulté signalée demeure. Peut-elle être complètement résolue ? Il faut tenir compte avant tout du caractère réservé de Jean qui, dans l'évangile comme dans

les Actes, se tient toujours à l'arrière-plan (voir Actes II, à la Pentecôte ; III, au temple ; IV, devant le sanhédrin ; VIII, en Samarie ; XV, à la conférence de Jérusalem). Partout il ne joue qu'un rôle effacé ou nul, malgré le titre de *colonne* que lui donne Paul, aussi bien qu'à Pierre et à Jacques (Gal. II) : il semble l'avoir été par sa présence plutôt que par son intervention directe. Mais il y eut sans doute à cela des raisons plus décisives encore. La narration apostolique primitive dut nécessairement revêtir un caractère élémentaire. Jean possédait d'autres souvenirs, d'une nature plus intime, peu propres à trouver place dans les instructions destinées aux premiers croyants, et surtout à être reproduits avec exactitude par les évangélistes chargés de répéter la tradition dans les églises. Le récit des séjours de Jésus à Jérusalem n'avait évidemment pas pour ces croyants le même charme ou la même valeur que les incidents de la vie galiléenne et les enseignements de nature essentiellement morale qui s'y étaient rattachés. Les voyages à Jérusalem avaient, sauf le dernier, perdu de leur intérêt depuis la catastrophe qui avait signalé celui-ci et que les autres n'avaient fait que préparer[1].

[1] La tradition apostolique avait un contenu, mais non un but historique. En racontant l'histoire de Jésus, on ne voulait pas simplement instruire, mais faire naître la foi. Il n'y avait donc pas à tenir compte de tous les détails qui peuvent nous intéresser, nous, à notre point de vue historique. Jean en a, il est vrai, relevé plusieurs, entre autres les voyages à Jérusalem, mais parce qu'à ces voyages se rattachaient des discours qui n'étaient point entrés dans la tradition orale primitive, et que, conformément à son plan (montrer la croissance progressive de l'incrédulité juive qui amena la catastrophe finale), les uns et les autres avaient pour lui une valeur capitale. Cela est particulièrement vrai de l'avant-dernier, le voyage à Béthanie pour la résurrection de Lazare, événement dont l'importance principale résidait pour lui non dans le miracle lui-même, mais dans

C'est ce qui explique la singulière expression dont se sert saint Paul dans sa prédication d'Antioche de Pisidie (Act. XIII, 31) : « Et il est apparu... à ceux qui étaient montés avec lui de Galilée à Jérusalem et qui sont maintenant ses témoins auprès du peuple. » Au point de vue des faits, désormais accomplis, de la mort et de la résurrection de Christ, le ministère de Jésus ne paraissait tout entier, ainsi que l'a dit *Wichelhaus*, que comme un pèlerinage solennel *(ein feierlicher Heraufzug)* à la ville sainte. Les visites passagères que Jésus y avait faites, n'avaient pas, pour l'instruction des églises, la même valeur que pour nous.

3. M. *Bovon* demande si, dans le cas où la tradition orale serait la source de nos trois synoptiques, le récit de la Passion et de la Résurrection, le plus souvent répété, sans doute, ne devrait pas être le plus littéralement semblable dans les trois écrits. Or, le récit de Luc diffère ici totalement des deux autres. — Il est vrai. Mais nous avons reconnu, à des signes irrécusables, que Luc a ses sources propres, tantôt orales, tantôt écrites, tantôt conformes à la tradition, tantôt indépendantes d'elle. Or, dans cette partie précisément, la différence de source avec les deux autres est manifeste[1]. Quant à Marc et à Matthieu, ou bien le récit de l'un dépend de celui de l'autre, ou bien tous deux reproduisent une même tradition. Nous avons constaté l'impossibilité de la première supposition ; la seconde

l'intime relation de ce fait avec la catastrophe finale. Comme Marc et Matthieu avaient raconté une résurrection (fille de Jaïrus), et que Luc en a une en propre (jeune homme de Naïn), Jean a été amené ainsi à raconter aussi la sienne.

[1] Elle éclate, par exemple, dans les faits suivants : l'allocution aux filles de Jérusalem, l'omission de la grande séance nocturne du sanhédrin, les trois paroles de la croix propres à Luc, le brigand converti, etc.

seule est donc vraie. Mais, dans les deux cas, il n'y a aucune conséquence à tirer de ce fait contre l'existence d'une tradition orale hiérosolymitaine nettement fixée.

4. *Weiss* reconnaît, dans son *Introduction* (§ 44, 3), « comme un fait indubitable, que les communications apostoliques durent se compléter et se rectifier mutuellement, et prendre peu à peu une forme stéréotypée, surtout dans une langue aussi pauvre que l'araméen, particulièrement pour les récits fréquemment répétés. » Mais il nie que l'on puisse admettre « la mémorisation et la traduction de ce type traditionnel. » Dans son *Commentaire sur Matthieu et les parallèles de Luc,* il a bien voulu consacrer quelques pages[1] à réfuter l'exposé de l'hypothèse de la tradition orale que j'avais donné dans mon *Commentaire sur l'évangile de Luc.* Il n'y a pas plus à s'étonner, pense Weiss, des changements qu'un évangéliste aurait fait subir à la teneur et à l'arrangement des paroles du Seigneur, en face d'une rédaction donnée, que de ceux que la tradition y aurait apportés. Cela revient au fond au même. — Il y a pourtant cette différence, que ces derniers peuvent être involontaires, tandis que les premiers sont réfléchis et volontaires, ce qui est loin d'être « la même chose » au point de vue du respect.

Weiss demande comment Luc pourrait avoir eu connaissance des situations et occasions particulières qu'il assigne aux paroles du Seigneur. Mais ne le dit-il pas lui-même dans son prologue ? Il s'est *informé* et informé *exactement,* tout particulièrement touchant l'*ordre* des récits. Je crois avoir démontré assez clairement, dans mon

[1] P. 61-63.

Commentaire et dans cet ouvrage même, l'excellence des résultats auxquels l'ont conduit ces informations prises sur les lieux.

Enfin Weiss attribue ma répugnance pour la critique actuelle et ses conséquences « à ma conception de l'inspiration des évangiles canoniques. » Ce que j'ai dit, d'après le prologue de Luc, de la manière dont cet écrit a été composé, aurait dû suffire pour détromper Weiss et me mettre à l'abri de cette imputation. Ce n'est pas, à mes yeux, l'inspiration des écrivains sacrés qui s'oppose aux manipulations des paroles et de l'histoire de Jésus qu'on leur attribue, mais leur honnêteté. Il m'est impossible de croire qu'un écrivain sincère puisse rapporter les paroles d'un homme qui fait autorité pour lui et (il le sait) pour ses lecteurs, en les remaniant de son chef quand il a sous les yeux l'écrit où il en puise la teneur ; qu'il puisse, par exemple, retrancher trois béatitudes sur sept et ajouter quatre malédictions, substituer « pas même un bâton » à « seulement un bâton, » inventer une mission des soixante-dix disciples, qui n'a jamais existé, pour leur appliquer une allocution adressée aux douze, etc., etc. Ce procédé me paraît d'ailleurs inadmissible non seulement au point de vue de la droiture, mais à celui de la logique. Si l'auteur a foi dans sa source, comment se permet-il de la modifier ? S'il n'y a pas foi, pourquoi croit-il devoir la reproduire à l'usage de l'Église ? *Simons* pense que l'on n'attribuait pas comme nous une valeur canonique aux écrits que l'on consultait. Parfaitement ! Mais si on les prenait comme sources, c'est qu'on les envisageait comme dignes de foi.

L'inspiration de nos évangiles, telle que je la comprends, n'en garantit point la vérité historique dans tous leurs détails. Elle appartient à un domaine plus élevé : elle se

rapporte aux divers aspects sous lesquels la pensée de Dieu dans l'œuvre de Christ a été révélée aux apôtres par la parole du Seigneur lui-même et par l'Esprit saint dont l'action accompagnait cette parole. Chaque évangéliste, saisi par tel ou tel aspect de cette œuvre qui frappe son regard interne, se sent poussé à communiquer cette impression en même temps qu'il reçoit la capacité de le faire. Ainsi, chez Matthieu, l'œuvre de Christ est saisie et présentée comme le point d'aboutissement du passé israélite, sa consommation au triple point de vue de la loi, de la prophétie et de l'histoire, comme l'avénement de ce royaume des cieux dont la théocratie juive n'avait été que l'acheminement et la figure. Si l'on cherchait une parole où fût spécialement signalée la révélation apostolique de cet aspect de l'œuvre de Jésus, on la trouverait dans Luc XXIV, 45 : « Il leur ouvrit l'intelligence pour comprendre les Écritures. » — Chez Marc, le Seigneur est contemplé pour lui-même, non plus en relation avec le passé d'Israël : Jésus, dans sa grandeur personnelle, tout rayonnant d'actes de puissance et de paroles de sagesse qui, se succédant coup sur coup, comme les éclairs dans un orage, font éclater sa double dignité de Messie et de Fils de Dieu. Nous connaissons celui à qui fut tout particulièrement accordée cette révélation : c'est l'apôtre auquel il fut dit, à la suite de sa hardie profession : « Ce n'est pas la chair et le sang qui t'ont révélé cela, mais mon Père qui est dans les cieux » (Matth. XVI, 17). — L'aspect de l'œuvre de Jésus révélé à Luc n'est pas sa grandeur personnelle, ni le rapport de son œuvre au passé israélite, mais le grand avenir de salut qu'ouvre son apparition à l'humanité tout entière, spécialement au monde païen. Nous connaissons aussi l'homme à qui fut accordée cette révélation et le moment auquel elle remonte : « Lorsqu'il

plut à Dieu, dit saint Paul, de révéler en moi son Fils pour que je l'annonçasse parmi les Gentils » (Gal. I, 15. 16).

Nos trois évangélistes ont été jugés dignes de recevoir par les communications apostoliques cette triple révélation et de se l'assimiler assez puissamment pour se sentir appelés à la transmettre au monde. C'est là leur inspiration. Qu'on n'y cherche donc pas la garantie de leur infaillibilité historique : elle n'éloigne pas nécessairement toute erreur de détail, comme du reste leurs récits en font foi. Mais c'est à elle qu'est due cette absolue objectivité, cet oubli d'eux-mêmes, cette noble simplicité, cette absence d'emphase, cette sainte sobriété dont tout cœur accessible à la vérité subit l'ascendant.

En prétendant que c'est la notion que j'ai de l'inspiration apostolique qui m'empêche d'admettre les résultats de sa critique ou de celle de ses collègues, *Weiss* se trompe donc. J'obéis tout simplement à une impression que *Schaff* a exprimée en disant : « Les évangélistes font l'impression d'une absolue honnêteté. » Je croirais porter atteinte à ce caractère en leur attribuant des procédés comme ceux que leur impute la critique qui les fait dépendre les uns des autres ou de sources communes. Je ne parle pas de l'école de *Baur*, aux yeux de laquelle chacun d'eux manipule la matière au profit de ses préjugés religieux, comme le potier l'argile au gré de son caprice, mais de la critique de *Holtzmann*, de *Simons*, de *Weiss* lui-même, qui doit dire avec *Jülicher :* « Le souci de la vérité historique est chose inconnue aux évangélistes[1]. »

Au reste, ici encore, ce n'est pas de sincérité seulement qu'il s'agit, mais de logique. Si les évangélistes attribuent

[1] *Einl. in das N. T.*, p. 290-291 : « Angst vor Verletzung der geschichtlichen Wahrheit kennen sie nicht. »

aux paroles du Seigneur une autorité, à tel point que, comme le dit *Jülicher*, elles constituaient pour la jeune communauté chrétienne « la norme décisive » *(die massgebende Instanz)* de la pensée et de la conduite, et que « chaque syllabe sortie de cette bouche possédait aux yeux de l'Église un prix immense[1], » comment ces mêmes évangélistes auraient-ils fait subir à ces paroles les modifications réfléchies dont témoigneraient nos évangiles, composés comme on le suppose, et porté atteinte à ce qui était pour eux et leurs lecteurs l'autorité suprême ? On dira que c'était en suivant quelque autre source. On se les représente donc compilant leurs récits, comme ferait un savant moderne, prenant un manuscrit, puis le posant pour en reprendre un autre ! Ou bien l'on parle de simples réminiscences et l'on dit avec *Jülicher* que « Marc était au premier rang dans la pensée de Matthieu et de Luc. » Nous avons déjà montré l'insuffisance de cet expédient.

Mais si l'initiation des évangélistes aux différents aspects de la pensée divine dans l'histoire de Jésus ne garantit pas l'exactitude complète de leurs narrations dans tous les détails, pouvons-nous encore nous fier à ces écrits ? Ne peut-on supposer qu'ils nous décrivent un personnage plus ou moins fictif ? que nous sommes en présence d'un idéal, éveillé sans doute par une personnalité réelle, mais qui a jailli, à son occasion, des profondeurs de la conscience et de l'imagination humaines ? On allègue principalement deux arguments : les contradictions que renferment nos synoptiques, par exemple dans les récits de la naissance chez Matthieu et Luc, dans ceux de la résurrection chez Luc d'une part, Matthieu et Marc de l'autre ; la dif-

1 *Ibid.*, p. 287.

férence de jour dans le récit de la malédiction du figuier entre Marc et Matthieu ; les deux possédés de Gadara (au lieu d'un) chez Matthieu, etc., etc., puis les innombrables différences dans le compte-rendu des paroles de Jésus. Nous ne reviendrons pas ici sur la portée de ces différences, traitées déjà dans l'étude de chacun de nos évangiles. Nous dirons seulement que, dès qu'on envisage ces différences non comme intentionnelles, — ainsi qu'elles ne pourraient manquer de l'être dans l'hypothèse de la dépendance ou dans celle des sources communes, — mais comme l'effet naturel et involontaire des variations subies par la tradition et des sources de renseignements particuliers parvenues à chacun des évangélistes, elles prouvent l'indépendance des trois récits et fournissent, grâce à leur merveilleuse harmonie quant à l'ensemble du fait raconté, la preuve la plus éloquente de sa réalité.

Le second argument a été énoncé par *Baur* avec une franchise parfaite : « L'argument fondamental pour l'origine postérieure de nos évangiles reste toujours celui-ci : chacun pour soi et tous ensemble, ils racontent de la vie de Jésus trop de choses qui ne sauraient s'être réellement passées[1]. » Quelles sont ces choses impossibles ? Naturellement les miracles. Rarement la critique négative l'avoue aussi franchement. Mais, à y regarder de près, on en revient toujours là : à la négation du surnaturel. Nous pouvons nous borner ici à remarquer que cet argument relève de la philosophie et non de l'histoire. S'il a plu au Dieu vivant d'intervenir dans la marche de l'humanité, ou s'il l'a entièrement livrée à elle-même, c'est ce que personne ne peut savoir a priori : c'est aux faits à décider de cette

[1] *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien*, p. 530.

question ; et jamais ils n'ont parlé plus haut que dans l'apparition de Jésus-Christ.

Gœthe, dans ses *Entretiens avec Eckermann,* disait : « Je regarde les évangiles comme absolument authentiques ; car on y sent le reflet de la majesté qui éclatait dans la personne du Christ, majesté qui est de nature divine (*göttlicher Art*), comme rien de ce qui a paru sur la terre [1]. »

Dans la biographie de *Hupfeld*, par Riehm, sont rapportées les paroles suivantes de ce savant — dont la tendance libérale en théologie est connue — au sujet du Christ : « Je reste muet devant lui comme devant une énigme, en face de laquelle toute ma critique philosophique et historique se tait. Je ne sais comment je dois appeler cet être pour lequel l'histoire entière de l'humanité ne m'offre pas d'analogie. Mais je constate que toute cette histoire, avant et après lui, trouve en lui son centre et son explication. Toute sa conduite, ses actes, ses paroles portent un caractère surnaturel et sont absolument inexplicables par les rapports et les moyens humains [2]. »

Je ne cite ce double témoignage dans aucun autre but que de demander s'il est permis de supposer qu'un personnage pareil, qui paraît à Gœthe ce que le monde a vu de plus divin, qui selon Hupfeld résout l'énigme de l'histoire de l'humanité, ferme son passé, ouvre son avenir, qu'un tel personnage soit la création de quelques pêcheurs et artisans galiléens. Ah ! Jésus savait bien ce qu'il faisait quand il louait son Père de ne lui avoir donné pour disciples que ces « petits enfants » inintelligents, et saint Paul l'avait bien compris à son tour, quand, au commence-

1 *Eckermann, Gespräche mit Gœthe*, 4e éd., III, p. 255.
2 *D. Hermann Hupfeld*, 1867, p. 31.

ment de sa première lettre aux Corinthiens, il célébrait le rejet de l'Evangile par la sagesse humaine comme le signe de sa divinité ! Plus sont grandes la pauvreté et l'incapacité des premiers disciples réduits à eux-mêmes, plus sûrement éclate dans sa divine richesse la réalité certaine de la figure qu'ils nous ont retracée.

CORRECTIONS ET ADDITIONS[1]

Page 25, ligne 4 d'en bas, au lieu de τότε, *alors*, lire : ποτέ, *autrefois*.
P. 79, l. 6 d'en bas, après *Luc et Marc*, ajouter : *Jean VI, 55.*
» 80, l. 8 » » *Mages*, ajouter : *t. II, p. 382: l'Arabie, patrie des Mages.*
» 108, note 38, et p. 109, notes 40 et 41. Le nom *Mitiadis* désigne sans doute le *Miltiade* mentionné par Eusèbe (V, 16), « le vrai créateur de la littérature montaniste » *(Resch)*; c'est à lui que doivent se rapporter aussi les derniers mots du fragment : *Asianum Cataphrygum constitutorem* (le fondateur asiate du montanisme cataphrygien). Voir Resch, *Paralleltexte*, II, p. 31.
» 126, l. 11, au lieu de *14*, lire : *18*.
» » l. 12-13, au lieu de *2 Cor. VIII, 18*, lire : *ibid.*
» 156, l. 11, au lieu de *III, 12*, lire : *IV, 12*.
» 173, l. 12 d'en bas, au lieu de *XV, 13,* lire : *XVI, 13*.
» 175, l. 16, au lieu de *huit*, lire : *sept*.
» 208, l. 4-5, au lieu de : *écrit ces mots*, lire : *développe ceci ;* l. 5 et 14, retrancher les guillemets, et l. 15, au lieu de *p. 350 et 351*, lire : *p. 336-352*.
» 210, l. 14-15, retrancher : *Harless*, *de Wette*, *Ritschl*, *Holtzmann*.
» 242, l. 20, après *Luc XXII, 7*, ajouter : *Il en est de même de la situation de la montagne des Oliviers par rapport au temple (Matth. XXIV, 3, comp. avec Marc XIII, 3).*
» 264, l. 12, après *maisons*, ajouter : *et en immolant dans le temple l'agneau pascal.*
» 267, l. 20, après *empreint*, ajouter : *et le nom de cet apôtre en est resté inséparable.*

[1] Nous omettons quelques fautes insignifiantes que le lecteur corrigera de lui-même.

P. 301, l. 6, au lieu d'*évangéliques*, lire : *évangiles*.
» 310, l. 13, au lieu d'*avoir avoir*, lire : *après avoir*.
» 337, l. 5-6 d'en bas, au lieu de *à Jean... comme le Messie*, lire : *à Jésus lui-même, puis à Jean... comme Fils de Dieu et Messie*.
» 351, l. 10, au lieu de *55*, lire : *45*.
» 365, l. 3-4 d'en bas, au lieu de *deux traits qui caractérisent... et d'abord*, lire : *un trait qui caractérise... à savoir*.
» 403, l. 4 d'en bas, au lieu de *à ce moment*, lire : *avant ce moment*.
» 412, note 4, au lieu d'*actuelle*, lire : *textuelle*.
» 431, l. 5-6 d'en bas, au lieu de *nous ont conduits séparément les deux ordres*, lire : *nous a conduits l'autre d'entre les deux ordres*.
» 540, l. 11, au lieu de *XXII, 6*, lire : *XXIII, 6*.
» 558, l. 19, » *Marc XIV*, » *Marc XVI*.
» 565, note, l. 7, au lieu de *XX, 4*, lire : *XV, 4*.
» 605, l. 8-10 d'en bas, corriger ainsi la phrase : *Dioscoride était originaire de la ville cilicienne d'Anazarbe et pouvait par conséquent*.
» 639, l. 3 d'en bas, au lieu de *XVIII, 12*, lire : *XVIII, 2*.
» 740, note 1, l. 1, au lieu de *p. 333*, lire : *p. 332*.
» » note 2, l. 1, au lieu de *p. 29*, lire : *p. 332*.
» 761, l. 3 d'en bas, au lieu de : *la visite à Nazareth*, lire : *le passage à Nazareth (IV, 13)*.
» 771, note 2, l. 1, après *contraire*, ajouter : *à la sienne*.
» 812, note 1. Ici et plus loin, c'est la 2e partie de l'ouvrage de *Veit* : «Enträtselung der synoptischen Parallelen,» qui est citée.

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

Avis au lecteur V
Avant-Propos. 1
Chapitre I. — La formation du recueil des quatre évangiles canoniques 5
Les évangiles canoniques et extra-canoniques 5
La question 8
Témoignages (Irénée, Clément d'Alexandrie). 10
Publication, diffusion, lecture publique, réunion des trois premiers évangiles (Clément Romain, Barnabas) 33
La composition du IVe évangile et la formation du recueil . 39
Une parole d'Eusèbe 43
Les citations des évangiles entre 100 et 150. 49
Le recueil formé ; Justin 77
La première harmonie des évangiles ; Tatien 90
Homélies Clémentines 95
Le Canon de Muratori 96
Irénée, Clément d'Alexandrie, Sérapion, Origène, Eusèbe . 112
Résultat 114
Les titres des évangiles 123
L'ordre des évangiles 127
Appendice 133
Chapitre II. — L'évangile selon saint Matthieu. 137
I. L'apôtre Matthieu 139
II. Contenu et plan de l'évangile. 146
III. Traits caractéristiques 200
A. Au point de vue historiographique 200
B. Au point de vue doctrinal. 201
C. Au point de vue littéraire. 209
Le sens du mot *Logia* dans le témoignage de Papias . 222

Pages.
D. Le style, comparé à celui des deux autres synoptiques. 226
La notion du Royaume des cieux dans le Ier évangile . 229
La seconde venue du Seigneur 231
IV. La composition du livre 237
A. Le but 237
B. Les lecteurs 242
C. La date. Relation des Logia avec d'autres livres du Nouveau Testament 245
D. L'auteur 260
V. La vérité des récits renfermés dans le Ier évangile . . . 269
VI. Données traditionnelles. 297
Conclusion 318

Chapitre III. — L'évangile selon saint Marc. 325
I. L'évangéliste Marc 326
II. Contenu et plan du IIe évangile 334
III. Traits caractéristiques de la narration. 355
A. Au point de vue historique 355
B. Au point de vue littéraire. 367
C. Au point de vue religieux. 371
IV. Les circonstances de la composition 376
A. Le but 376
B. Les lecteurs 377
C. Le moment et le lieu 378
D. L'auteur 383
E. L'intégrité du texte. 391
F. Les sources 414
V. Les traditions patristiques 419
VI. Conclusion (Marc et Matthieu) 433

Chapitre IV. — L'évangile selon saint Luc 443
I. La personne de Luc. 444
II. Contenu et plan du IIIe évangile. 460
III. Traits caractéristiques de l'évangile 566
A. Au point de vue historiographique 566
B. Au point de vue littéraire. 571
C. Au point de vue religieux. 586
IV. Composition du IIIe évangile 602
A. L'auteur 602
B. Le temps 610
C. Occasion; but ; lecteurs 618
D. Les sources. Le dénombrement de Quirinius . . . 629
E. Double rédaction 650
F. Le lieu de la composition 652

Pages.
V. La tradition 653
Conclusion 667
Chapitre V. — La relation entre les évangiles synoptiques . 671
I. Le problème 671
II. Histoire de la discussion 673
A. Jusqu'à la fin du XVIIIe siècle 673
B. La première moitié du XIXe siècle 678
C. La seconde moitié du XIXe siècle 689
III. Le système de la dépendance mutuelle 723
1. Matthieu a-t-il été composé au moyen de Marc, de Luc, ou de tous les deux ? 723
2. Marc a-t-il été composé au moyen de Matthieu, de Luc, ou de tous les deux ? 748
3. Luc a-t-il été composé au moyen de Matthieu, de Marc, ou de tous les deux ? 757
IV. L'hypothèse des sources communes. 779
1. Traités détachés 780
2. Les Logia de Matthieu 781
3. Le Proto-Marc 786
4. L'évangile araméen (ou galiléen) primitif 788
5. Le système des deux sources. 797
V. La tradition apostolique 810
1. La tradition araméenne primitive 810
2. La fixation de la tradition orale en langue grecque. . 817
3. Premières rédactions 819
4. Composition de nos évangiles. 821
5. Objections. 828
Conclusion 843

Date Due

FACULTY			
JY 15 '48			